

٢١٦ ا ب
ك

(كتاب في أصول الفقه). كتب في القرن الثاني عشر الهجري تقديرا.

١٩٨ ق ٢١ س ٢١x١٥ سم

٦٥٨٧ نسخة حسنة، خطها نسخ ممتاد، الاوراق مفككة.

١- أصول الفقه الاسلامي أ- تاريخ النسخ.

١٢٥٠/ح

١٤١٠/٩/٢٢

غير حكاه كما انّ من الواضح انّ محل البحث حال عدم القرينة على احدهما والا وجه للبطلان مع
عدمها وقطع النظر عن النص بل يرجح المسمّاة اولا فان ما نص عليه مما يتم بعد العلم
بالارادة مطلقا سيّما كثيرون من الالفاظ والعام اهل الله ولو كان [illegible] كانت [illegible] الاكثر
بل المشهور بل عدم وضوح الشائع للاجماع عليه كما عن السرائر العمل بما عليه نصّ طلحة بن زيد سأل
ابا الحسن عليه السلام عن رجل اوصى بسهم من ماله فقال السهم واحد من ثمانية ثم قرأ انما الصدقات
وكذا حسن صفوان عن الرضا ع وموثق السكوني عن ابي عبد الله ع وعن ارشاد المفيد نسبته
ذلك الى قضاء امير المؤمنين في رجل اوصى عند موته بسهم ولم يبينه فاختلف الورثة
فقضى عليهم بثمنه وتلى الآية وح تحمل خبر طلحة بن زيد عن الحسين عليه السلام [illegible] من اوصى
بسهم من ماله فهو سهم من عشرة على الشذوذ التي لا تقاوم ما سمعت و[illegible] عليه [illegible]
او ظنّه ان الجزء والسهم واحد [illegible] ذكرهما السائل النص وفي [illegible] السهم [illegible]
[illegible] اوصى بسهم من سهام المواريث كان واحدا من ستة [illegible] اوصى بسهم من سهام
الزكاة كان واحدا من ثمانية [illegible] الوصية على ما يظهر من [illegible] الموصي [illegible] حمل البحث اذا
لم يظهر [illegible] السدس [illegible] كما عن الصدوق [illegible] والشيخ [illegible] ابن زهرة [illegible] المرسل [illegible]
[illegible] ابن مسعود [illegible] اوصى لرجل بسهم من المال فاعطاه النبي ص السدس [illegible]
[illegible] السدس [illegible] الخلاف والغنية [illegible] دعوى الاجماع [illegible]
الى العكس [illegible] نعم لو كان [illegible] كان [illegible] الخلاف [illegible]
النظر [illegible] المسالك [illegible] التذكرة وايضاح النافع الاجماع عليه بل عن الخلاف والغنية
وعن [illegible] ابان عن ابي علي بن الحسين [illegible] فهو شيء [illegible]
في كتاب [illegible] عشرة [illegible] هذا [illegible] على
[illegible] بالجزء [illegible] الجزء او [illegible] والسهم في جريان
[illegible] اوصى بجزء [illegible]
نقلا وتحصيلا [illegible] التنقيحات [illegible] الخلاف [illegible]
في بعض فتاواه [illegible] الكتاب [illegible] الحسن [illegible] اوصى بوصية [illegible]

بحفظ

بسم الله الرحمن الرحيم

اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه وبيان
من القواعد اللغوية فاعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم
وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما
رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات
وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها
الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها
الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية
الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول
جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء وفي العرف
يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في لسان
الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب
والاولى ههنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا
وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد
وغيرهما والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية

من ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شأنه ان يؤخذ من الشرع وان استقل
باثبات بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شأنها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان
لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي
بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيتحد الدليل
والمدلول واستراح الاشاعرة من ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه ان الكلام النفسي فاسد في
اصله ان الكلام كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يخطر في حله هو جعل الا
حكام عبارة عما علم ثبوته من الدين ضرورة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لا
كل الميتة والدم وغيرهما حكما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله حرمت عليكم الميتة وحرم الزنى
ونحو ذلك وههنا اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية فموضوعاتها فاعل وقد تكون نفس
العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقيه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج
الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين
في ذلك العلم ... الموضوع ... اجزائه وجزئياته تحصيل غالبا من اصل العلم فلا منافاة بين الخروج
عن تعريف العلم ودخوله في طي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله والملائكة والانبياء
ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها فلا يسمى ذلك في العرف استدلالا
ولا العلم الحاصل معها علما حاصلا من الدليل وان كانت تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج مطلق
القطعيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال لا يقيد بغير القطعي ... قطعي الحكم ومن جملة
التفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناشئ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتي فهو
حكم الله في حقه هكذا قرر القوم او لايرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كل ما
ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة و
غيرهما والمراد ههنا تلك وليس للمقلد مثلها قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتوى المفتي في كل
واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل ولا يخفى لا اخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فتكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرته بناء على علم ... عن طريقة القوم راسا والا فنقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح
اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوبه
مثاله ... كان الدليل الاجمالي الذي ذكره للمجتهد ... فلا يحصل بذلك احتراز عما
ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بينا سابقا ...

الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من ضرورة دين او غيرهما مثل عموم الآيات
والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه معرفة تلك الاحكام
الاجمالية من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقني احد الى ما ذكرته فيما اعلم
ثم انهم اوردوا على الحد اشكالا بان الفقه اكثره من باب الظنون لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند
فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه اوجهها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن
المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا اسعى المكلف في
تلك المسائل وحصل العلم بها مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك
ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا في نفسه وان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب
كما توهم بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن والاعتقاد الراجح فيشمل الظن وهو مجاز بل بعيد استعماله في الحدود
ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل به ومنها ان المراد بالعلم انه مدلول الدليل وكلها بعيدة والتحقيق
ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان
ن البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب باختيار اولا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ
والاقتدار او الملكة التي يقتدر بها على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك ما مر من الاجوبة عن
السؤال الاول من جهة انها مبنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان ذلك
الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الا
دراك فتتصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد
الملكة التي يقتدر بها على الادراكات اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية
الا انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن الملكة
على تحصيل الظن وكذلك يلزم على الوجهين الاخيرين فان العلم على الوجهين استعارة للظن بمشابهته …
العمل كما في الصورة السابقة كان استعارة بمشابهته … مجاز … بذكر العام وارادة الخاص
ثم بنى على ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو
ارجح الوجوه واما على ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق
التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن ماخذها كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني
فلا ينفك المفروض عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الاظهر او لا
وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان
قلنا انه الفقه الصحيح فيدفع الاشكال في اخراجه ايضا باستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل

بان ذلك

بان ذلك خارج عن العلم فانه ليس بملكة ويمكن على ما اخترنا ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما
شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا الا ان الدليل لم يقم فيه واما موضوعه فهي ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع
والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الخبر فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا

قانون

اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه
فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما
الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي
يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال الغير في الموارد
المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لمواردها وكذلك الفعل بالنسبة الى
النسبي فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى الفاعل كالحرف واما الاشارة والموصولات والضمائر
ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فتشبه الحروف لمناسبتها في الوضع فلا يبعد ان لا يتصف
بالكلية والجزئية واما المتصف فهو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيمهم
للمعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهي
من قبيل الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا بالجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ
واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة توافقت المعاني
او تباينت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل
منهما مع قطع النظر عن الآخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او علم الله كلكن لم
يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل على ما جعله قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاول
ان كان جهة عدم المناسبة ايضا فالاطلاق المرتجل يلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تقييد وتعسف
هل المرتجل المبهمات المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء
العربية فظاهر واما على القول الاخر فلان الملحوظ في الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا
ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها في خصوص
الموارد الجزئية وان اختص المستقل بواحد فهو الحقيقة والباقي مجاز وان كان استعماله فيها لمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة
وان كان لمجرد الشهرة فيدخل المجاز المشهور كما سيجيء ومنقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى اخر لمناسبة
ولو استعمل المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصص والثاني يسمى بعد
معرفة تاريخ التخصص وهذا كله في الاسم ظاهر واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقها
وتبعيتها كما في نطقت الحال فيكون عروض هذا بحسب المواد واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والنقل كما

كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب صيغ الندب لا يذهب عليك ان الحيثية
معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل
فائدة اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الوضع
وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة اكثر الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار
عتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية الخا
صة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقابلة واعلم ان المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعتبر
عندنا المجاز الراجح يعنون به المجاز الراجح على الحقيقة بان يكون ما يتبادر المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر
عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة والاستعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة
بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا **فائدة** اعلم ان الجاهل
بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقائق الفاظه ومجازاته فله طرق الاول تنصيصهم بان اللفظ
الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في المعنى الفلاني خلاف موضوعه الثاني التبادر وهو علامة الحقيقة
كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم
ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كان شهرة
الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له عرف ان ذلك المفهوم من جهة نفس اللفظ فقط عرف ان هذا اللفظ موضوع
عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا فيعلم بالتبادر بعلم الوضع واما العالم بالاوضاع فلا يحتاج
الى اعمال هذه العلامة لان علمه الحاصل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة
امرا غامضا لتفاوت الافهام في التخلية وحسن افهامه وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف
في دعوى التبادر ... بالاصطلاح المذكور ... الانفهام عند اهل الاصطلاح من جهة القرينة
الخفية ... المتبادر ... انتفاء القرينة ويدعي ... التبادر ... وهكذا ولذلك اوضح
استقرا غالب موارد الاستعمال ... فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع
في الاستقراء واما للتلبيس والوهم واخفائه القرينة على المدعي ... قالوا ان الفقيه منهم في عدم ... بالنسبة
الى العرف ... كان ... العرف لكثرة ... مزاولة المخالفة من الاستعمال ... المنافيات
من جهة الادلة العقلية والنقلية ... لا يدل على النهي ... عرفا باجل الدلالة
... كما هو حق ... الادلة العقلية ... مقصوده وكذلك ... في
مقدمة الواجب والا ان يرجع الى عرف عوام العرف فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه
في كل جاهل بالاصطلاح ... من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد ... ان انفهام المعنى انما
هو من جهة اللفظ لا غير وبعد ما ذكرنا ينبغي ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي كذلك في المجاز المشهور
فلا يكون

فلا يكون علامة للحقيقة ولو ... بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاستعمال
بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ... حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع
قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه ح يصير حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهو ايضا خارج عن المتبادر
عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى بملاحظة الشهرة وبسببه وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره
الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا المجاز
والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن
القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبما بينا سابقا مجال التوهم ان
ان الجاهل بالاصطلاح اذا رأى ان اهل هذا الاصطلاح يفهمون من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من
جهة نفس اللفظ فينتفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة ... فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط ... لان اصل
العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم
تحصيل العلم في الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق حصول الظن الحاصل من الاصل مع عدم التتبع لنا في محاورات
اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها
مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا في صورة نادرة كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد المبنية على الغالب وبعد
على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت فاي فائدة
في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز الذي يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا
يجري في اصطلاح ... في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاول ... وفي الثاني غير ... فان قلت
اذا كانت الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو ايضا في معنى المجاز ... معنى مجازيا كما في الصورة الاولى
قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة ح الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي
موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على انتفاء
يرمي مثلا وما لم يكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة يكتفي بانتفائها حكما بنصب قرينة على المعنى الحقيقي
كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ح ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول
الاجمال فيتوقف ذلك منا الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا انه لم يكن صاحب
المعالم مع انه جعل الامر في اخبار الائمة ع مجازا في الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه ولم يقل بصيرورته
مجازا في الوجوب في عرفهم فان الذي يصلح ان يحمل كلامه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة
وانفهام الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا تستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا
يكون الامر في كلامهم ... انه مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا ينافي الامر ... تبادر

المجاز الراجح او حصول التوقف والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعلامية جواز الاستعمال في اللفظ الى
قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية والكلام اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال
في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح
لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق بالاعم الاغلب ومثل بما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه
مثل العين في الباصرة او هي مع النبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن اليها الى احد المذكورات
لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك لا يجوز الاعتماد الى هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها
حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتأمل وافهم واستقم بالتأمل فيما حققناه تعلم معنى كون تبادر الغير
علامة للمجاز **الثالث** صحة السلب يعرف بها المجاز كما يعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب
طلب صحة السلب وعدمها في اصطلاح اذ لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت
في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم صحة
ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب
المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر وفي
اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع
المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازي لاحتمال
الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو ثبت كونه مجازا
بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة
المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور هكذا قيل والحق ان الدور
فيه مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان
عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان موقوف على علم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد فالكلام في
نية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب
الحقائق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الى اعمال الدور لكنه لا يثبت الا الحقيقة في الجملة وبا
لتنبه لما سنذكره وعلى هذا فلم نكتف في جانب المجاز ايضا بالموجبة الجزئية ونقول ان صحة سلب بعض المعاني
انه علامة المجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي
ولم نعلم ما هو المراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المراد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر
ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويتعين
الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي

فان العام

فان العام المستعمل في فرد مجازا مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بما فيه اما
اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقائق والمجاز الا فيما علم الحقيقة والمجازي
ولم نعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فلان سلب المعنى المجازي صريحا يدل على ارادة
الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز الا ان يقال ان المجازات قد تشترك في نفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها الا ان هذا القائل
عين المجاز من المعنى ضابطا ارادة تعيين تخصيص المجاز لا مطلقة مع ان لنا ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة لمطلق الحقيقة
فافهم واما ثالثا فيما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة فيمنع انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن البحث فيه ان العام اذا
استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب المعنى
الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة
وما يفهم منه كذلك عرفا ولا شك في انه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل ولا بشر ولا
بانسان ويخيمه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه
معرفة الحقائق سواء اريد المفهوم العرفي وفهم معينا او مجردا بالاشتراك فيفهم الكل اجمالا او بدون التعيين وذلك
يتوقف على كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله و
يمكن ان يقال لا يلزم من نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام
العرفي فاذا سلب ما علم ثبوته كونه حقيقة نحكم بكون المستعمل فيه مجازا لا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه
والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان
هذه علامة المجاز والحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية والحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم
عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان
الاول ان يقال بان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث
عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث
عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى النابعة
مثلا في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة
الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع اخر فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى
الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا لو اردنا كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد
كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كما ترى فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم
وبالجملة حملها في قولهم للبليد ليس بحمار ان اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة
حتى ما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون المراد موضوعا بوضع اخر للحيوان القليل
الادراك ويكون للبليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا للمجازية بالنسبة الى هذا المعنى لكونه

ذلك

بالنسبة اليه ثم وبما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة
قيل انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه بالنسبة الى المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقي
يصح سلبه عن المبحوث عنه بكونه مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى
يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع المعاني الحقائق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يحصل ذلك منشأ
للاشكال كما توهم في جانب المجاز والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في
الجملة وذلك لا يستلزم دورا والثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه وحاصله ان الشك في كون
نوع يتبدل له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد ويشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه مثلا انا نعلم للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي
ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له ام لا ويشك في ماء السيل الغليظ انه هل خرج عن هذه الحقيقة
الخارج من المنبع عن افراده ونعلم ان الوحل خارج عنها ولكن يشك في صحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم
وكذلك الجلاب المسلوب الطعم واللون هل دخل فيهما ام لا فيتميز بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم
ذلك وهذان الوجهان لم يبق فيهما اصل فيما اعلم الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة الحقيقة والثاني
للمجاز فنقول الهيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدأ فالعالم يصدق على كل ذات ثبت لها العلم وكذا الجاهل والفاسق
وكذا اسئل موضوع لطلب شيء من شأنه ذلك فيصدق اسئل زيدا واسئل عمرا الى غير ذلك وهذا في مثل اسئل القرية التي كنا فيها
شيء واردة ايضا غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبالجملة فالاطراد والتمهيد تحقق هي ان الحقائق وضعها
شخصي والمجاز نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص للمعنى بانه خاص سواء كان المعنى عاما او خاصا
سواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة والهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة
فيما نحن عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها مما منع الشرع من اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني
ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد العلائق المعهودة فالمجاز تشخيصها كلها قياسي ولعدم مدخل خصوص
المادة فيها والهيئة بل المعتبر فيهما هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجازي الى
نقل خصوصياتها عن العرب بل يكفي ان يحصل العلم والظن بحصر ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء
كلام العرب تبعا لمن عليه كلما وجد من المجاز الحادث وغيرهما لا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاورتهم على ثبوت
النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولتوقف التجوز في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة
بتلك المعاني وبطلان اللازم بين وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها بوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك للزم كون
القران غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وتوضيحه ان ما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي فالقران المستعمل
على المجازات نقول لو لم تكن منقولة عنهم لزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي وثانيا
ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القران منقولة عن العرب لا جميع المجازات وثالثا لا نسلم انحصار العربي فيما نقل
شخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع وربعا لا نسلم كون القران بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه
عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكاة والسجيل

وخامسا

وخامسا لا نسلم بطلان كونه غير عربي فانه لم لا يجوز ان يكون المراد بضمير انزلناه بعض القران لعدم لا يجوز ان يكون
البعض المعهود كالسورة التي هذه الاية فيها بتاويل المنزل او المذكور لان القران مشترك معنوي بين الكل والجزء في جعل
على كل واحد من اجزائه وثانيهما انه لو كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويل للمشابهة
والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب
عنه عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا من جهة المقتضي والامر نعلم المانع بالخصوص كما في اصول سيفيد ان يتقي ان المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم
جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما يثبت الرخصة فيه فنقول ان المجاز علاما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم بلا بد فيه من
علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبر وافي الاستعارة ان يكون وجه الشبه كالشهرة في المشبه به حتى اذا حصل القرينة
على عدم ارادته انتقل الى الاشهر كالشجاعة في الاسد بخلاف استعارة الاسد للرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوهما وكذلك
في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى فيه ايضا ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو
ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف
العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الحاصلة من حيث الطول
مع تقاربهما في القطر وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان يكون بالنسبة الى المعنيين
معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة
هو التوانس والتنافر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية وليس ظهورها في الاب
والابن حال ملاحظتهما السببية والمسببية ثم التربية والولاية والمرئيسية الخواص الظاهرة فيهما من التقابل الحاصل بينهما
يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة
الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل
بان يكون مما ينتفي بانتفائه الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة من النوع
يراد بها الحاصل في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها الشائعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب
لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها الا انه حصل الرخصة في نوعها بعد وضوح
المذكورات بالدليل وملاحظة وتأمل اذا تقرر ذلك فنقول قد ورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل اسد للشجاع فانه مطرد
مع انه مجاز فيتخلف الدليل عن المدلول ويعكس كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت الفضيلة و
السخاء فلا يطلقان عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لكل ما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاج واجيب
عن الثاني ايضا فالى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شأنه الجهل والسخي لمن من شأنه البخل فلا يستعملان في الله تعالى بالوضع والقارورة هي
الزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء او القارورة منقول وقد ترك المعنى الاول والاولى الاطراد والتحقيق ان يقال انه يكون عدم الاطراد
دليل المجاز انه يقتصر فيه كما حصل فيه الرخصة من انواع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلان ريبة المجاز يختص فيما حصل فيه الرخصة
هو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان لم تجوز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم تحقق
الا هو المجاز المناسب الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذا اسئل الشجر واسئل الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لعدم الوجود كما
كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الوثاق واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثل المراد
الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد الجهة غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد
ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع فائدة اذا تميز الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة

وضعه له

اعني به الظاهر ان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى او معان لم نعلم
فهل يحكم بكونه حقيقة او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد والمتعلق لان الاستعمال اعم والمشهور الاول في الثاني وهو المختار
وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى رضي الله عنه على الاول والظهور الاستعمال يفيد عموم والثاني منقول
عن بعض المتأخرين وان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق بالاعم الاغلب وهو الظاهر ولو سلم فهما فقا وشتر المطلق
الحاصل عن الوضع مع ان الثالث يبني على ان المجاز يستلزم الحقيقة بل هو لا يصح لامكان القول بمجازية اما في التعدد
فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيعتمد عليه ويترتب على ذلك لزوم استعمالات امارات الحقيقة والمجاز في التميز وحيث لم يتميز
وقد يمنع استلزام المجاز للحقيقة بل الوضع انما هو مستلزم للوضع كالرجوع والحقيقة يستلزم الاستعمال وان عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان اللفظ استعمل في معنى واحد او في
معاني متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل
ان يكون له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف غير الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون
مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجدان في كل ذلك الفرض مع ندرة فرض نادر ولم نقف عليه اصلا الثاني ان
يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم له معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص نظرا لا نعلم انه
هو او غيره وتلك الجهالة انما هي بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثلا انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة
واستعمل فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان
مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال
من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ معنى اخر هو اذا لم يكن من باب
التنصيص والحمل الظاهر في بيان الموضوع له كان لو نص الاستعمال في الواحدة قال ان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول
اقوموا في ليلة القدر هذه الليلة فلانا ولو تعذر المستعمل فيه فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد
قال بمقالة القول بتعدد الموضوع له لو عمم المقالة وهو كما ترى والثاني ان اللفظ استعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له
معنى حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين
احدهما ان يشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك ان اللفظ هل وضع له
ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا ولا اشكال انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط
بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم جزما انها
من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو
المعنى العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا او لا
ستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة فان
ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا
وكذلك اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع وتظهر الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد رحمه
على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر من الخارج بالقرائن على الثاني مثلا لو شك في ... فلم يتوقف في نزح ماء البئر
للخمر الحاصل من قبيل المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر

في الحرمة

في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه لتفرع عليه احكام نزح جميع ماء البئر ويحتمل ان يكون المراد منه الخمر الواقعي
اما بمعنى ان الخمر اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ
من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا ثم تتفحص حتى يظهر من التتبع ان المعنى هو المراد من الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب
نزح الجميع فظهر مما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل اللفظ في معنى او معان هو ما اذا اراد ان المراد بالمعاني ما اذا ان
الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول واذا تحقق المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه اذ المجاز فيه مسلمة
انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذكره لا ينافي القول بصيرورته حقيقة فيه بعد ذلك واما حقيقتها فظهر ان لا منافاة بين قول المشهور
بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة
الترجيح التعدد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا اي فردها هو القدر المشترك بينهما فظاهر لعدم اشتراك اللفظي
يترجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي
حقيقة بهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة كما لو سلم ان صيغة
افعل حقيقة في الوجوب ونشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل كثرة الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال
على الحقيقة وانه اعم لا الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف
لا انه يمكن ترجيح المجاز به بل اهل الخلاف يقولون ان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط
عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات نبهنا ما وقع من صاحب المدارك قال في مسئلة نزح ماء البئر واعلم ان المنصوص
تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لا يفرقون بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في
كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك
قال ايضا في وجوب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم صحة الجمع بين قوله فان الا
طلاق اعم وقوله المجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتأمل فيما حققناه واما نظر جمهور علمائنا في المسئلة بذلك الاخبار فليس
الى كون المسكر حقيقة او الفقاع كذلك بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اشتراك المشبه
في جميع الاحكام لوقوعه في كلام الحكيم والاحكام الظاهرة التي تعد منها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل
وجوه ثلثة احدها الاجمال لعدم تعين وجه الشبه الثاني العموم لوقوعه في كلام الحكيم الثالث التشريك في الاحكام السابقة
وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة

قانون

قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم هو الوضع ايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة المعنى الذي لم يدل على الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى
حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا
وجود هذه الحالات وارادة هذه الامور من اللفظ بعد تتبعها اليه او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور لم يكن
قرينة عليها فلا ريب في وجوب الحمل على الموضوع له الاولى كما تقدم واما الحكم كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور الخالية من الا
صل الموضوع له والمتجردة ... الى الحاصلة بسبب ذلك خارج فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون

تعارض الاحوال الحاصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض منه التخصيص
والاضمار وان كانا قسمين من المجاز بكثير لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له
وذكروا لكل منهما مرجحا على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه اقيد لانه لا توقف
فيه بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث ابعديته عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز
فيحمل على الحقيقة وقد تكون غير مرادة في نفس الامر وان الاشتراك يصح في كلا المعنيين فتكثر الفائدة بخلاف المجاز
والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في معنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك
والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار
ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في
المشترك وان الاضمار ايجاز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتر
اك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة
والاضمار متعين والمجاز فعلة الكثير من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من
المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لخصوص المواد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم
تعرف قرينة الحمل على الحقيقة وهي بعيدة مراده والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك
من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر واكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر
وحاصل غرض المستدل في الكل ترجيح لهذه الوجوه ان ما ذكره صاحب المنير الكاملة اولى بالارادة للمتكلم [illegible] حمل
كلامه على ما هو الاكمل واحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا عند الضرورة وحال الضرورة
نادرة بالنسبة الى غيرها والنادر يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في غالب كلماتهم يعتبرون ذلك
فان قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك وما يجري الاصولي هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم فيتكلم لا تقتضي ذكر الاتم
والاحسن غالبا بل ربما تقتضي الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر ما له مدخل بموافقة مقتضى المقام و
الخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية لكن مقتضى المقامات تختلف وما هذا
من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك نمنع حجية هذا الظن
والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن الحاق الغلبة وكذلك التخصيص
اغلب افراد المجاز في العام مطلقا واما مصدوق الغلبة في غيرها فغير معلوم بل الذي [illegible] ان يقدم المجاز
على الاشتراك والنقل بل لا يبعد ترجيح الاضمار ايضا وتقديم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن
يلحق الشيء بالاعم الاغلب اما حجية مثل هذا الظن فيدل عليها ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة
فكما ان الوضع من الواضع في هذه الامور المحاورية [illegible] الطارية على [illegible] جانب الواضع ولو ايقاعا المعنى المجازي وضع نوعي فكما يكتفي
بالمعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعروفة فكذا يكتفي في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز او اشتراك او منقول بقرينة الغلبة

سيما والاصل

سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك ولم نقف على منع اعتبار مثل الظن عن الفقهاء
وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا مع قولنا بحجية الاصل حجية العمل بالظن الا ما خرج بالدليل
انه يظهر لمن تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية اعتبار هذا الظن فلاحظ وتأمل لو اشتبه الاشتراك او موضع واحد منها
وهو ما دل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين وان اخذ من يد مجهول الاسلام فروى اسحاق بن عمار في الموثق
عن العبد الصالح عليه السلام انه قال لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الا
سلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ وتأمل فانه [illegible] كل لفظ ورد في كلام
الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا بد ان يحمل على حقيقة اصطلاحه ان ثبت
له اصطلاح خاص فيه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي او العرفي ان وجد احدهما
بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد منهما واختلفا فهو وان تقدم فيتحرى في تحصيل الحقيقة بالاستعمال امارتهما او
القرينة المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف
المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل
في تقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور ان النزاع في الثبوت
مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على
لسان المتشرعة على [illegible] شرعنا فقيها كان ام عاميا صارت حقائق في المعاني الجديدة التي استحدثها
الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلاة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك
فهل ذلك بوضع الشارع اياها بازاء هذه المعاني بان نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها
مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعماله فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقائق او لم يحصل الوضع التا
عيني في كلامه بأحد الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فاما
قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال والكل من الطرفين
مع حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيحرر الحكم من الاستقراء
وقد استدل بالتبادر بانا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة
الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من
اللفظ عند المتحاورين بهذا اللفظ فان سمع النحوي لفظة الفعل من اللغوي يتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن
بأحد الازمنة الثلاثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما زاد بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر
لكثرة الاستعمال الشارع لا لاجل القرينة [illegible] بعد المعنى ثم اعترض وقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل كثرة
الوضع غير [illegible] وضع الشارع وهو منقوض عليه بان التبادر معلوم وكونه لاجل وضع الشارع غير معلوم

وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي
يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صار حقائق في عصر
الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقائق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا لكن حصل اختلاف في محصولها فيها وفي غيرها من الا
لفاظ الكثيرة في زمان الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما مما لا ينبغي التامل فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة
والكراهة ونحوها فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما محل التامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري ولا يقتصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا
من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع الا فيما علم
فيه انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره
قبله فيمكن ارادة المعنى الجديد واختفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا اقرب للصواب فلا بد من
الى التفصيل الذي ذكرنا وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان ال
شارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل نقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوائد شروط لصحة
العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء خارج عن المشروط وكذلك
الغسل هو غسل شروطه وآثاره وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزم منه ان لا يكون المصلي مصليا اذا
لم يكن داعيا فيها كالاخرس وان لم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم من هذا القائل نفي التركيب والماهية المخترعة عن الشارع
وتظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرائط وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون
الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان تتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كانت من قبيل المعاملات فيرجع فيه الى العرف
واللغة وهي الجزئية كالبيع والرهن ونحوهما وكذلك كل لفظ يستعمل في كلام الشارع لا لافادة الحكم او لافادة بيان ماهيته
العبادة كالغسل بفتح الغين ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها
حقائق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما على القائل بعدم الرجوع فيها الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يعلم كونها
منقولات عن احد الامرين يقال فيها بما يثبت عنده من الشرائط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع وا
نها فيصير العبادات اسامي لمركبات ذي اجزاء وينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد في حصول الامتثال من حصول
العلم بجميع اجزائه وشرائطه فان شك في كون شيء جزءا له او شرطا فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم
بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب العبادات فالمكلف به هو
المعنى اللغوي ولا تامل فيه ايضا والباقي امور خارجة عنه يمكن نفيها اذا شك في ثبوتها من الشرائط الخارجة باصل العدم
كالمعاملات واما ابتناء رفع كلام هذا القائل بالبناء على ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه فان يعرف بطلان قوله
على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم للمركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على ا
لدعاء والغسل بفتح العين وعلى القول بعدمها فمع وجود القرينة الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي
لكونه اشهر المجازات واقربها فهو غريب كما عرفت انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة ثم بعد القول

ببطلان

ببطلان مذهب النافي والبناء على المشهور من كون الفاظ العبادات اسامي الماهيات المحدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم
فيها يعني اذا شككنا في كون شيء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم ام لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين
بحصول الماهية في الخارج فيه خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي
للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على وجود القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفي في ثبوت الحقيقة عند
ومطلق استعمالات الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة في انه متى اطلق اللفظ دل على تلك الماهيات المحدثة فهل يراد
الصحيحة منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع تظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الما
هية عليها او لا بد من العلم بالصحة فمع الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءا كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان
على الثاني بخلاف الاول للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط وان الاول يوجب
العقد على الثاني ايضا فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يتحقق صدق الاسم على الفاقد مع الشك في جزئية شيء
اوله وفيه ان مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء الكل لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في المتعا
رف الا ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل الرأس والرقبة والحاصل انه لا ريب ان الما
هيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير يعني انه حيث لوحظ انه
ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكن اختلفوا لهذا الاختلاف في وجهين
احدهما ان نقول اذا وضع الشارع اسما لهذه المركبات واستعمله فيها بما هي مخصوصة من حيث انها تلك الماهية على الوجه الصحيح
لمعنى المركب من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن المراد ولكنه لما كان الماهية عبارة عن المركب من الاجزاء باجمعها من دون تحقيق
مدخلية الشرائط والشرائط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط
ولا من وضعها بازاء الماهية مع ملاحظة جمعها للشرائط الصحيحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للماهية مع جميع
الشرائط او الماهية المطلقة فمن ادعى تعين انها اسام للصحيحة اسام للماهية جامعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحا
صلة من جهة الماهية من حيث هي ومن ادعى معروفية بانها اسام للاعم انها اسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي القابلة
للصحة الزائدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة
للشرائط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك لا انها الاركان المخصوصة والشرائط معا والثاني يقول
بانها اسم للصلوة بدون اشتراط جمعها للشرائط ولا مع الشرائط فتظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء
لصحة الماهية على القول بانها اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له في امتثال الا
ولا يحصل الا باجتماع شرائط الصحة واما على القول الآخر اعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرائط
فيحصل امتثال الامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرائطها وما يبقى ان الشك في الشرط يوجب الشك في
المشروط معناه الشك في تحقق الشرط المطلوب من شرطيته لا الشك بان هذا الشيء شرط ايضا فهو محتمل عليه ام لا والحاصل
الثاني ان مع قطع النظر عن الشرائط قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان المنقطع في اجزاء المركب قد لا يوجب انتفاء
اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا انتفى الاصل موضوعة للماهية التامة من الاجزاء

يعقل

ولكن لم يصح سلبها عنه على النقص في بعض الاجزاء بتمام القول بانها اسم للاعم من الصحيح فيرجع الكلام الى وضعها لما هذا
النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفاً وذلك لا يشك في كون الناقص مما يؤتى بها ومطلوباً لان يجيء صدق الاسم عند
الشارع لا يوجب كونها مطلوباً له وتظهر الثمرة حينئذ فيما لو نذر احد ان يعطي من رآه يصلي شيئاً من صلاة ونقص طمأنينة في
احد السجدتين مثلا او لم يعلق الورع في احدى الركعتين فالنذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلاة مطلوبة للشارع
ومأمور بها لكونها مصداق الاسم معنى وكونها مأموراً بها ومطلوباً يحصل به الامتثال بمعنى اجزائه لا بد في الامتثال من صدق
الاسم كونها صحيحة انظر وتتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين وتظهر الثمرة فيما لو نذر اثبات المطلوبية والصحة
صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلاة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى
القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا يعلم مطلوبية تمامية الاجزاء حينئذ وجامعية الشرائط
الصحيح من الحقيقة التي قد مر ذكرها وغيرها من سائر شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندي كونها اسامي للاعم با
المعنى كما يظهر من تتبع الاخبار حيث يدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته ولكن ما علم فساده او تبادر
القدر المشترك منها ويلزم على القول بانها اسامي للصحيحة لزوم القول بالوضع لصلاة الظهر [illegible] الظهر مثلا
فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر وللمحافظ شيء وللناسي شيء اخر وكذا للشاك وللمتوهم وللصحيح وللمريض و
المجبور مع المضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان وهكذا الى غير ذلك واما على القول
بكونها اسما للاعم فلا يلزم شيء من ذلك فانها احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة معروفة مع ان الصلاة شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر
والقبلة وغيرها اخر ولكن اتصاف الصلاة بالتلبس بها فالظاهر ان لكل شيء منها اسما اخر ولا يلزم من اشتراط شيء بشيء
اعتباره في تسميته ومما يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلاة هي ما تبطل الصلاة بزيادتها ونقصها
عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا الا عصيانا ولا يسمى ركوعا عنده ومع ذلك يبعد كونها الا ان يراد صورة
الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان من انحنى في الصلاة بقصد الركوع لاجل اخذ شيء من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة يجب
بحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان المصلي من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة حقيقة
وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيح احتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرائط وكون الاصل في
مثل لا صلاة الا بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاول بمنع ولعل المدعي لذلك انما غفل عن جهة الا
وان فاتحة الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر فالامر قرينة لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم
وضعها لها واما قوله لا صلاة الا بطهور فمع توجه المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ
النظائر كقولهم لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلاة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك فيرد ان القدر المسلم في اصالة
الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار واما هذه الماهيات التركيبية التي نفس الذات موجود فيها في الجملة جزما وليس المراد
فيها الا نفي صفة من صفاتها لا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها وفيما اشك كونها من هذا القبيل مثل ما لا [illegible] خصوص المصلحة
والهيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاستعمال [illegible] وهو كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن نفي [illegible] عن فاقد الذات
بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك في حصول شرط من شروطها فهم لا يخفى هذه الماهية عما هو فيه

فبراجع

مضافاً الى [illegible]

في العرف

تقدير

في العرف ولذلك ترى مولانا العلامة هنا [illegible] في مباحث المجمل والمبين لم يجعل الرواية نفي الحقيقة والذات الا على
هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ
اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة التي هي الموضوع له الكلمة لا فلا وبان
حملها على نفي الذات حينئذ يمكن حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما
يكون اذا ثبت كونها اسما للصحيحة والا فهي مساقة بسياق نظائرها سيما مثل قولهم لا صلاة لجار المسجد الا في
المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلاة اسما للحقيقة بمقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور الا ان يكون
مراد المستدل ان اصالة الحقيقة تقتضي ذلك خرج ما علم مقتضاها في غيرها بالدليل فيبقى الباقي فلهذا نقول
ان مثل قوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور مما كان المنفي عبادة خارج عن سياق النظائر وباق على مقتضى الاصل
ولا ريب ان ذلك خلاف الانصاف فان هذه في جنب الباقي ليس الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك
اصحابنا الفحول في ذلك البحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكهم بالقول بكونها موضوعة للصحيحة	تمسكوا
العبادات والانصاف ان كون هذه مساقة بسياق النظائر من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهي
على ذلك ادل مما اراده المستدل ايضا نعم يمكن ان يقال ان هذا انما يدل على ان الصلاة التي لا طهور لها ولا
فاتحة فيها ليست صلاة ولا يدل على ان الصلاة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الطهور والفاتحة للصلاة و شككنا
ان السورة واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلاة الخالية صلاة ولا يدل على ان الصلاة اسم لما
جمع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد في القواعد قال الماهيات الجعلية كالصلاة والصوم وسائر العقود لا
يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلاة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها
فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا تسمى صلاة شرعا ولا صوما مع الفساد اما لو تحرم في
الصلاة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده اكتفى بمسمى الصحة في الحنث
يعني لو حلف على ترك الصلاة فيها مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول [illegible] قوله الا الحج لوجوب
المضي فيه ان كلامهم في الاوامر والمطلوب الشيء [illegible] مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا الا في الحج فانه يجب المضي فيه مع فساده لا في
التسمية والاصطلاح ولو لاغراض اخر مثل كونها علامة للاسلام وموجبا لجواز اكل ذبيحته ونحو ذلك
حيث قلنا بذلك ونحو ذلك [illegible] ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلاة
مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي
فلا معنى للتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل بمحض الامر بالمضي لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده
الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشهيد مما لا يليق بالانكار ولنذكر ما يجمعه
في الموثق كالصحيح بابن ابي يعفان عن الفضيل ابن يسار عن ابي جعفر عليه السلام قال بني الاسلام على خمس على الصلاة والزكاة
والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من الظاهر الواضح
ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والتحقيق ان العبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب بالاربع على هذا الوجه
لا يمكن [illegible] الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما نشير
من ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله دعي الصلاة ايام اقرائك فان صيرورة الصلاة صحيحة

انما يكون بان لا يكون في ايام الحيض و التسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة لا تكن في حال الحيض
ان تركها في حال الحيض بل المعنى ان ترك الصلوة في حال الحيض وارد على ان التسمية واثبات الشرط تحصيلا لجعل واحد يكفيه
السليم لتقدم التسمية وضعها وهيئتها ومع ذلك انما يصح اذا قيل بان الاركان المخصوصة مع النية جامعة لجميع
الشرائط ولكونها في غير هذه الايام واسموا صلوة لا تفعلها في هذه الايام والمفروض ان كونها في
واما على القول بانها اسم للاعم فلا يلزم شيء مما ذكر اذ يصح المنهي الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها
نظيره ما في قوله عليه السلام لانها لا تسمى صلوة شرعا ولا صورا مع الفساد ولعل نظيره ونظير من تقدم الى الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل
الحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح بما الصحة هو لاجل الصحيح وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فتعين [illegible] عدم الصحة
الى نفي الذات فلو نذر احد ان يصلي ركعتين [illegible] وتتحاشى فالقائلون بكونها اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسد لا تكفي وكذا لو
نذر ان يعطي مصليا شيئا فلا يبرء نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته [illegible] فيما جهل حاله بالحمل على الصحة من جهة نفس الامر بعدم
المعرفة بحال المصلي ومن جهة الحكم للاختلاف الحاصل من الادلة في حقيقة العبادة ولا ترجيح له غيره لاعتبار الصحة عنده او عند
الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر يجتنب بيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع
ولا ينافي ذلك حمل قول المسلم على الصحيح كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك على ايضا ثبت بكون البيع اسما للاعم [illegible]
الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة النذر على ترك الصلوة في مكان مكروه
او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال اذ يلزم من صحة اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة
المحلوف عليها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة يستلزم عدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيحة
على ما اعترف منهم بحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة اذ اليمين لا يجعلها صحيحة في
الامر حقيقة كما لا يخفى ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالته على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول
بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش من عدول المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذ لم يعلم مذهبه وصحة صلوته نفي الا
من [illegible] حمل فعل المسلم على الصحيح لا يكفي هنا غاية ذلك حمل فعل المسلم على ما هو صحيح عنده والصحيح قد يختلف باختلاف الاراء
فاذا راى من نذر ان يعطي المصلي رجلا صالحا يصلي بجميع الاركان والاجزاء لكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء
او مع الوضوء وهو يرى بطلان ذلك الصالح [illegible] ويرى مجتهده والمفروض ان المعتبر في [illegible]
تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه [illegible] ملاحظة [illegible] وسائر الشرائط
ولا ريب ان صحيح العبادة ليس شيئا يبنى عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحيح ولم نعقل الا [illegible]
لزوم هذه التفحصات والتدقيقات [illegible] بظاهر الوفاء وليس ذلك الا لكونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك
لا يتحاشى المؤمنون في الاعصار والامصار عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة
او ندبها ووجوب القنوت او ندبه [illegible] بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده
باطلا مثل ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك فيما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه اتم جماعة يحكم
بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من
جهة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لانه لا يصح الاقتداء [illegible] يعلم انه صحيح على مذهبه

بقي الكلام

بقي الكلام في بيان بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو امور الاول انه يستفاد منه ان الحقائق الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت
في المعاملات ايضا ويظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف فعلى هذا فيمكن [illegible] سائر العقود على السالبة لا
الماهيات الجعلية الثانية ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل الصلوة بل يجري في سائر العقود ايضا
بعد وهو ايضا كذلك قال المحقق في الشرائع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا [illegible] بالبيع
الفاسد لو حلف ان لا يبيع وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني ره في شرح عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح
مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند الاطلاق في قولهم باع فلان داره
وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك ولو كان مشتركا بين
الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة انتهى
ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة
فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح من دعوى التبادر فان اريد ما ذكرنا فلا ينفعه وان
كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفاسد في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظائره واما تمسكه
بعدم صحة السلب فلم يتحقق معناه لانا لا ننكر كونه حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبته واما تمسكه بالتقسيم
الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد التقسيم ليس الحقيقة بحقيقة ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم
والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من
المقسم معنى مجازي يشملهما ففيه مع انه لا يساعده ظاهر كلامه اول الكلام الثالث ان الخلاف في الحمل على
الصحيح يكفي في كونه صحيحا [illegible] عدم الاكتفاء فان الدخول على الوجه الصحيح غير الاتيان بالصحيح والمفروض
ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليسا من باب القران المحتمل وضعه للمجموع والكلام المنزل على سبيل الاجمال
المتحقق في ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره وانه لم يتمها فاسدة فهو كما ترى بل هذا لا يصح على
مختاره ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو تمم فاسدا ايضا عالما بالفساد كما ذكرناه في توجيه كلام الدروس
وافقه من ارادة الصحيحة في مثال ذلك وان بني على المختار اذا [illegible] فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال في جواز
اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر
ولم نقف على [illegible] تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما ترى كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط والاستصحاب
شغل الذمة فهو مبني على مسئلة الاحتياط [illegible] ضعفه او تأييد الدليل به فلاحظ الانتصار
قد يتمسك بالاجماع وطريق الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العيدين خلافا
للشافعي وفي مسئلة المنع من صلوة الاضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في ماهية العبادات
فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش من الانفراد واذا انتفى الدليل وكيف

الاصحاب ان لم اقل كلهم في عدم الفرق فمن يعمل بالاصل لا يفرق بين الاحكام العبادات وغيرها فنقول ان ادلة
اليقينيات انما تكفلت ببيان جملة من الاحكام والشرائع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت منسد الان
تكفلت ببعض ماهيات العبادات وكما يمكن ان يتعلق التكليف بالعبادة امر بشيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا با
تيانها بماهياتها كما وردت وكان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل با
لظن بالاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارض او بسبب اصالة عدم معارض
آخر فكذلك ماهيات العبادات وكما لا يمكن في ماهية العبادة التمسك بالاصل قبل التفحص والتفتيش واستفراغ الوسع
فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء ذلك في مباحث التخصيص والاجتهاد والتقليد فنقول انه لما نفى حجية اصالة
العدم في اثبات ماهية العبادات كنفي الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابقة
فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت البراءة ومثله موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل كل واحد من الاحكام الذي
علم اجمالا بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله قاطع فلذلك اشترط في اعمال اصل البراءة واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الا
دلة او لا نعلم جزما ان غسل الجمعة مثلا حكما من الشارع ولا نعلم قبل البحث عدم رجحان الفعل دليل الوجوب نقول
الاصل عدم الوجوب بسبب الاصل عدم معارض آخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا
يوجب امتزاج امور متعدده وثبوت حكم الفرق في ذلك فكما نتفحص عن حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نستريح الى
اصل البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة فكذلك ماهية العبادة المركبة فا
ذا حصل من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين بل بيان ان ماهية الصلوة لا بد منها من
النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا
هل هو من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا ورأينا دليله على الوجوب معارضا بدليل آخر على الندب ثم صح تعارضهما وتسا
قطهما فينبغي اعمال الوجوب لامكان ثبوت دليل آخر يدل عليه فيجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن با
لعدم ويحصل من مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكرنا لا غير وان قلت المزوم تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس
الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابقة الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه راسا
حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام
الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف الحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم آخر والحاصل انا بنينا على كفاية
الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع انا نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادة هي
مثل صحيحة حماد الواردة في آداب الصلوة ونحوها فيتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم
وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادة بضميمة اصل العدم مطلقا سواء حصل الظن لنا من جهة خبر ان هذا هو الماهية
او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء آخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الا
جماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع

ولم يعد

ولم يعد احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايضا مثل الظن الحاصل من تلك الرواية ومن الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة
عدم دليل آخر على ثبوت جزء او شرط آخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة فيه جزما ففيه ان هذا ليس
اثبات الماهية وتعيينها بل هو اثبات لما انه يصح فيه الماهية جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في
ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كالمرددات بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في ركع
الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتكرار اسقاط الركوع بعد اكمال السجدتين وحرمة قطع الصلوة بزعم وجوب غيرهما وترك
الركوع فيما بعد وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية على وفق ما
اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك او لا فالتسليم له فهل يكفي في كون الماهية اجماعية عند الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف
وغفلته عن الحق وفيه ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالف الخاصة دون سائر المخالفات وذلك لا يثبت الماهية مطلقا ان ظهر بطلان
دليل المخالف مطلقا وانما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون المخالف في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا حاصل با
لنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا للاجتهاد فالمجتهد هو كما ترى مع انه يمكن منع ذلك لو تعدد الا
قوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلاثة الحرمة والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع حاصل
بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع وما ادى هذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مما لم يقم عليه دليل من العقل والنقل بل العسر والحرج
والنص صحيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض
باصالة كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان المحقق في محله كما سيجيء ان شاء الله
حجية الاستصحاب مطلقا ان مرادهم من عدم حجيته في نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال المذي
غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم
منفردا لا يثبت فيه الماهية بل هي بضميمة سائر الادلة المبينة لها كما لا يخفى مع انه معلوم على المعترض بانه كيف يجوز التمسك في
اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء آخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب وان الذي ثبت
من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الجامع لاشتراكهما في الرجحان فينبغي نفي الوجوب وتعيين نفس الاستحباب مستفاد من استصحاب العدم
اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه عين
العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما هو الاصل دون الآخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة
في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا يحصل به الا استصحاب الاتفاق المخالف ببقاء شغل الذمة وهو
وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني مقتض لليقين بالبراءة منهما اذا امكن و
الظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم
يثبت من الاصل واصل البراءة السابق لم ينقطع الا بقدر ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما ظهر
علينا من الظنون الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك في اثبات ماهيات العبادات بطريق آخر وهو انه يرجع الى اصطلاح المتشرعة
ويعرف بالتبادر ان اصطلاحهم هو هذا وهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول
بالعدم فيجمع القرينة الصارفة عن اللغوي فيحمل عليه لكونها التي يجاز اقرب واشيعها لكن يشكل ذلك على القول بكون الالفاظ

العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في
الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وينفي الشرط المحتمل بالاصل وانما
قلنا لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء خلافا لهذا المحقق على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات
الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت فكذلك يمكن سلب اسم الصلوة عن صلاة وقع فيها فعل كثير بمجرد صورة الصلوة ولا يثبت
ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعية انما هو في المعنى
المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصوره ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنى آخر التصور في
الجملة ولا يلزم من ذلك تصوره بالكنه وجميع الاجزاء والشرائط وجميع ما ذكر من الرجوع الى عرف المتشرعة والاستدلال انما
يناسب تمايز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه شرطا في كونها مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور
لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا بنينا بيان الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة والشارع فنقول
هنا مقامات الكلام الاول بيان تلك الماهية المخترعة وتميزها عن ما هو من صنفها من المخترعات مثل ان يقال المعنى المخترع الذي
نقل الشارع اسم الصلوة اليه هو ذات الركوع والسجود والمشروطة بالقبلة والقيام نرجع الى عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشا
رع والثاني ان بعد بيان المراد بها قد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع فردا له مثل انا نعلم ان ذا
ت الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث اذا وقع في بينها فعل كثير
غاية الامر الكثرة هو فرد حقيقي لها ام لا فنظير ما تقدم في ماء السيل في مسئلة عدم صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام
الثاني لا المقام الاول فذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت فيما ذكر
الحال بتعدد القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هي عليه عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة
عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم انضباطها لا يوجب عدم الاعتداد بها
وقد بينا سابقا ان الاختلاف اليسير غير مضر بالحقيقة العرفية عرفا وان اضر بها عقلا والمعيار هو العرف فخرج ما ثبت فساده بالدليل
وبقي ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى تجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى
شرعي والتسمية ليست بشرعية فالتسمية مبنية على طريقة العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من
الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريقة التسمية هي الطريقة العرفية فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في
ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المعنى العرفي للغسل فقيل يدخل فيه العصر للثياب وقيل يدخل في ماهيته اخراج الماء
منه وقيل يحصل بالماء المضاف وقيل شرط المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ
في الفاظ المعاملات بما هو المتبادر عند جماعة اهل العرف او اغلبهم فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات ما هو المتداول عند
المتشرعة سواء قلنا بانها اسامي للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة هو كون الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود
والقرائة والقيام والتشهد والتسليم مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان الماهية هل تتم بهذا المجموع
ام لا بد فيه كون المصلي في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير الاشتراط الدلك في غسل غير الثياب والعصر

فيها

فيها وكذلك لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والتسليم
ايضا جزءا لها ام لا فنحكم بكون السورة جزءا لها ام لا هل هو شرط او شطر ام لا لانهم اذا علمنا مدخليته في المامور به ولا نعلم بعينه
فلا يمكن اجراء الاصل حينئذ ويجب الاتيان به بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايضا ينبغي ان لا
وجه له لما نبهنا عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة ايضا من ان تحقيق الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل نظره في الفرق بينهما الى ان
الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا يكون داخلا في الماهية فانه ربما قلنا الطمانينة بعد الركوع شرط
في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمانينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يقال
يجب المقدار الذي ثبت من تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا ويمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التنبيه وان شارة الى الاصحاب وغيرهما
كون ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك بحيث حصول الماهية واما الزائد على الماهية
من الواجبات فشروط وزوائد ولعله الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن ما يكون كل من المذكورات المسمى وان بانتفاء كل منها
ينتفي المركب وجعلهم لباقي الواجبات احكاما اخر فليتامل **تنبيهان** الاول قد ذكرنا تقديم الشارع على غيره وهو فيما خص به مما حصل فيه
الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم فلا بد ان يحمل على
ان يراد هذا المعنى واما في ما لم يختص به بل كان عرفا لاهل زمانه فكذلك ايضا كما لا يخفى وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرف الخاص
الذي لا يختص به بل يواضعه طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب
مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف المتكلم او المخاطب والمروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجية
ومع عدمها التوقف الثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر
وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي
المشترك في اطلاق واحد ... وجوه العمل بالاجمال والعمل بما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو الكلام
الحكيم والقول بالتساوي فيها في الاحكام الشائعة لو كان للمشبه به حكم شائع والا فالعموم والا وجب الاخير والظاهر انه اذا قال فلان
بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر في العموم بصحة الاستثناء مطلقا **قانون** اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من
معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات الاولى ان المشترك حقيقة في كل
من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي عين اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب
وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة
القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة التعدد
تعدد الوضع والقرينة في المشترك انما هي لتعيين احد المعاني المدلول عليه اجمالا لا لنفي الدلالة فان الدلالة من الاطلاق حاصلة
اجمالا لكنها غير معينة حتى ينصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فيبقى تعيين المعنى المراد محتاجا الى تعيين
بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا منه نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف
المشترك وقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيها الحيثيتان الا ان ترى ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد غير معين كما يتوهم من
ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الا

الاخير فهو لا مخرج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح آخر كاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحويين
ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا في اول الكتاب **الثانية**
ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بتثنية ولا جمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة
عليه بذلك اللفظ منفردا لانه صحة ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع بازاء
معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء آخر وكان المعنى شريكا في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان هذا المعنى تمام
الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول بان الموضوع يصرح بانى وضعت ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء
آخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان يقول ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع مع الانفراد وفي حال الانفراد لا بشرط
الانفراد حتى يكون الوحدة جزء الموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة
فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا على انه قد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في
الاكثر فالموضوع هو ذات المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي هو الموضوع له مثلا جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع
له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الجعليتين الحاصلتين من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر مع
عدم الاعتبار فالمنع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد
حتى توضيح ذلك فاحتبس نفسك عن تسميتك ولكن هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول في ضمن هذا الاسم بشرط ان
ابراد وحده او لا بشرط الوحدة وله عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار المعقول الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك
الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي لو تتبع لاجمعه التقرير فيما علم وضع الواضع وفيما لم يعلم
نعلم كونه غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعماله بعنوان الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط عدم
الوحدة **الثالثة** المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي على ما يحصل الرخصة من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة
بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا وان الرخصة في اي نوع حصلت والحاصل
لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة ليست بنص من العرب
ونصرح منهم بل يحصل من استقراء استعمالات الجزئية العلم بتجويزهم لهذا النوع من الاستعمال في ضمن اي فرد من افراد ذلك
النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب نقل الرخصة في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد الا
استعمال في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز ونوع من انواع جنس منها ولم يوجد في
صنف آخر من ذلك النوع ولا نوع آخر من ذلك الجنس فالذي يجب الرخصة من اتباعها هو الحكم بالتجويز فيما لم يطلع عليه من
سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا في جزئيات الصنف الآخر وهكذا
الكلام في النوع والجنس مثلا انا رأينا العرب تستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركيب
حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال

سائر

سائر الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل
في الجزء اذا كان المركب تركيبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم والبنصر للاصابع في نصف الكف
الى المرفق ولا المنفك في اثر الضوء والى النور في اية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب تستعمل
الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا ايضا على انه لا يبقى في استعمال الا معنى مجازيا واحدا
وبالجملة المجاز المستعمل غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين ... العلم بالرخصة كما في عدم جواز
الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة **الرابعة** المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من
ماهية الشيء او الاشياء المتفقة في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علائم المجاز وان
شئت فاختبر نفسك في مثل مسلمين ومسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بالمسلم والمسمون بمسلم
فيعتبر في الاعلام المثناة والمجموعة ... في مفردها مجازا مثل المسمى بمسلم والمسمى بمسلم في التثنية والجمع كما ذكرنا ويؤكد
انه لو قلنا بكفاية مجرد الاتفاق اللفظي في التثنية والجمع للزوم الاشتراك في مثل عينين فيجوز استعماله حقيقة في الشمس والميزان و
العين ...
الاحتياج الى القرائن **الخامسة** المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة ايضا الاسم المنكر اذا اعتبر
خاليا عن التنوين واللام وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط واذا الحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية
غير معين واذا الحقه الالف والنون او الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك الماهية واذا الحقه اللام
فاما ان يشار بها الى الفرد او لا فالثاني يراد به تعريف الجنس بعينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد
غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا
عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في
كل واحد من المعاني منفردا فلا شيء يوجب دخول نفي معنى من معانيه لما دخله حرف النفي اذا تمهدت لك هذه المقدمات فنقول
استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل واحد
على البدل بان يكون كل منها مناطا للحكم والفرق بينهما هو الفرق بين الكلي المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي
عام يشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر
انه لا اشكال في عدم جوازه اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلاشتراط اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه
مع اشتراط كون الكل مما له تركيب حقيقي كما مرت اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال
ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها
كونه مجازا في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما مرت
في المقدمة الثانية ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والمعهود عنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد فليس استعمالا
فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت

ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني و اما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ
الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء
الموضوع له فيظهر ما فيه كما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سببين مجازيين في استعمال واحد مثل العين ما
لنسبة له الى معنى حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد استعمالات العرب واما في التثنية والجمع فلما عرفت في المقدمة الرابعة
من انهما حقيقتان في فردين او افراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك ولزوم الاشتراك وتكثر الا ٢ب
حتياج الى القرائن لو كانت كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلا يعقل لو حصر في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية
والجمع انما يجوز الى ما يتحقق علاقتهما الا الى العلامة والمجتمعين معا فان الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيها الحال من حال من
الاحوال فان لفظ عينان او عينين مثلا ان اريد بهما شيئان سواء اريد منهما الفردين كعينين او شيئين مسميين بعين فلا تفاوت في لفظ
العين فيراد في اصل الاستعمال منها اعني الاستعمال الحقيقي الماهية المعينة الواحدة وتدل بالالف والنون وتخصها الى الفردين منها او اكثر في
الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا من سنخ باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء بل لا بد ان يراد منها المسمى بالعين لا ليكون
كليا الى الحاجة بالالف والنون الى الفردين من المسمى بالعين و لكن هذا الوضع مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع لكونه من قبيل عموم
الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مراد القائل ليس مجرد الاشارة الى التثنية الحاصر للتعدد بل التثنية الحاصر والتعدد الخاص اعني يراد بها
اثنين من ماهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستبد بوضع على حدة فيمكن ح القول بالتجوز في هذا اللفظ بالجمع فيستعمل اللفظ الموضوع
لافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابهين بماهية
معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في المسمى بهذا الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يكن منطبق معنى والحاصل تنزيل الاشتراك اللفظي
بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك لا يتم فانه بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال
لفظ حقيقة يحصل بذلك المجاز واذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجازي اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز
الاخر الذي هو دائر في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم نعم تاثير الامر جواز ذلك وهو لا يفيد وقوعه فتامل مع ان
المجاز الدائر باقسامه فهو اولى بالارادة لا يقال يكفي القول بوجود ثمرة ضعيفة نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة
الاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتامل ولم اقف على من
ذهب الى هذا المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما مر
وانه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فردين من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن
المتنازع ويرى التكلف الذي ذكر في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من
معنى حقيقة افرط في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك
عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب فان
الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم
على نهج اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع
او حمل ذلك باب عموم الاشتراك على تسليم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد غاية الخضوع من الصلاة الاعتنا

باظهار

باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني لهذا التعبير في الاية جميع الكائنات
مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهو الحق بلا تيم على ما ذكرنا
الثالث انه على فرض تسليم كون ذلك اللفظ حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بهما على ظهورهما في ارادة الجميع عند التجرد
عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع موجودة هاهنا واما حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها بملاحظة ما ذكرنا فاحتج من جوز الا
ستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الوحدة ولا
كثرة والجواب عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوزه في المفرد مجازا و
في التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما كونه مجازا
فتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فتكون الوحدة جزء الموضوع له فاذا استعمل فيه على الكل من الوحدة فيكون مجازا لانه
استعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرير المفرد ولا يشترط فيهما
الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في زيدان و زيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل
المانع ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا حال الانفراد المعنى في الارادة كما حققنا سابقا واما مجازيته
فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا اليه وان ولا بد فيه الاولى ان يقال العلاقة هي استعمال اللفظ
الموضوع للخاص في العام كالجزء واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا
بقا وجعل من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد
الجواب والمعنى في المفرد متحد والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يكون يراد ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص بالنفي
ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ومعناه في المثبت متحد وجوابه عن التجوز في النفي انما يفيد عموم النفي في افراد
الماهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم كما حققنا الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال
في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون ح له ثلثة معان هذا وحده
وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا تستلزم لعدم ارادة وحده وبالعكس وفي المفروض استعماله في الثلثة واجيب عنه
بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع
الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذه مناقشة لفظية والاولى الاستدلال على المنع بما ذكرنا فائدة
اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى على ان يكون كل واحد
منهما محلا للحكم ومورد النفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوزه مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى
المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة من ان وضع الحقائق والمجازات وحدانية نظرا الى التوقيف والتوصيف
فمع القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له لا يمكن الحمل على ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل لا بد من المعاني المجازية لا غير ويتم بذلك عدم
جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له
ومناط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا

الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوماً للقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفرداً واما عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقاً
فلا نعني انه يمتنع في قولنا رايت اسداً يرمي ان يدعى ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط وانما هو مع الرجل الشجاع فلا
دايظ فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي فيه كما يمكن دفع
ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هي المانعة عن ارادته بالذات مطلقاً فلا يمكن ان يكون مراداً منها الا
عن ارادته منفرداً فمن ابن يحكم بان المراد هو الاول لا الثاني فيحتمل الا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي لكن لا يجب
كونها مانعة عن ارادة الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما مورد النفي والاثبات فتدبر ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك
مبني على كون اللفظ موضوعاً للمعنى لا بشرط الانفراد ولا معه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملاً في المعنى الحقيقي والمجازي
وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يمكن ان يقال ان ذلك مناقشة لفظية فان مال من جوز ذلك عدم تسمية ذلك استعمالاً
في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما مر تحرير
ذلك في جواب حجة المانع مطلقاً في المبحث السابق والاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني
فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت فارية منها الانسان غير معلوم لاجتماعه مع الكل ولا بالذات
بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلالة الالتزام وانفهامها من اللفظ عرفاً كما في دلالة
التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل
الدلالة متروكة في نظرنا من باب المنوط المراد من الاستعمال في النزاع هو الاستعمال وتصور ان الاستعمال فيما يستتبعه و
يستلزمه تبعاً كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المقيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره
ام لا وليس يلزم في كل مستعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر انه يسمى ذلك استعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع
له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب يعني ذلك عاماً او لا
نعما قيل انه انما يتم ان الكناية هو ارادة المعنى الغير الموضوع له للفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم جواز ارادة
المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما اذا قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ
لا يتحقق ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض اذ لا
اللفظ مما استعمل ح في المعنى الغير الموضوع له والغير الموضوع له معاً وصرح بان لهم في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني
في شرح المفتاح واما ثانياً فبانا نجعل البحث فيما يتأتى قصداً وقامت القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب
الكناية وبالجملة انه ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفرداً او مجتمعاً مع المعنى المجازي
فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن
اصلاً وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفرداً فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتامل وقد يعترض
ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع عن ارادتها بتلك الارادة بل لا عن المعنى المجازي واما
بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معاً هو كون كل

واحد

٢٦

واحد منهما مراداً بارادة على حدة وهذا الاعتراض مفهوم من كلام سلطان العلماء ونبه ان دخول المجاز في الارادة ح
انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي كما صرح به هو ايضا في حواشي المعالم وقال انه هو المراد في المشترك
ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من المعنيين في ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منهما بعنوان
الكلي الافرادي وليس ههنا ارادتان متناقضتان فيصعد المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم لو جعل ان يريد بالارادة
هذا وهذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع ان الظاهر ان الاستعمال لا يتعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم
معاندة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة والارادة كما تابعة له واضح من قال بالجواز يعلم
تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معاً فاذا لم يكن هناك منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه بما تقدم ولعله نظر
الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه ونراه من قال بكونه مع ذلك حقيقة ومجازاً ان اللفظ مستعمل في الكل واريد كل المعنيين في الكل واحد
الاستعمال من حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا يتعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعاً للمعنى لا
بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازاً بان ذلك مستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون
مجازاً يعني ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل من المعنيين من اللفظ على سبيل الكلي الافرادي كما هو
محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازاً الا انه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب
عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما فصل بان المراد في محل النزاع كون المعنى
المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة من وجهين من جهة
القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اريد واطلق المدلول دون اعتبار الانفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقي
يصير مجازاً باسقاط قيد الوحدة والقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده ففيه ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين المجاز
والكناية ح لان المفروض ان المجاز انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازي
القرينة كانها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بدل ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر ايضا والا لم يتعين المراد
الا ان يقال ان القرينة مانعة من المجازات الاخر الا ان يتقدم قرينة على ارادة بعضها كما في غيره فان المفروض وجوب اقامة
قرينة اخرى على ارادة المعنيين معاً كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع
الحقائق والمجاز اشد جنسية فالامر اوضح قانون المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس
بالمبدأ دون ما وجد المبدأ فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائماً فقعد ويصير قاعداً مجازاً
فالظاهر ان هذا وفاق كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد به ذلك على الاطلاق على من تلبس بالمبدأ
في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذاً في مفهومه والاطلاق عليه بعلاقة اوله اليه والظاهر ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح
به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلاً على مثل ضارب في قولنا زيد ضارب غداً ينافي دعوى الاجماع وهو
باطل لما حققناه سابقاً من ان الاستعمال اعم من الحقيقة ح فيما انقضى عنه المبدأ اعني اطلاق لفظ المشتق وارادة ما حصل له
في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف ويعبر بارادة ما حصل له المبدأ و

وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة الى زمان النطق واما ما ذكرناه احسن وتظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما
فقعد فعلى ما ذكرناه حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف نعم اذا قلنا كان زيد قائما باعتبار كونه قائما قبل
الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرناه ايضا ومن هذا يظهر لك جواز ان يجعل هذين الشعبين فيما لم يتلبس بعد بالمبدء ايضا فتامل
وهناك تفصيلان اخران احدهما استعمال المشتق المقتضي عنه المبدء بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له
المبدء في الجملة اي ما خرج عن العدم الى الوجود دون اعتبار القدم والحدوث والتقادم والقرب والظاهر ان المعنى الاخير
ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف
قولان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور بين الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال اخر
منشؤها والظاهر انها محدثة من الجاهلين الطرفين في مقام الجمع بين ادلة شبهة خصمه فتفصل جماعة بين ما كان المبدء من المصادر
السيالة كالتكلم والاخبار وغيره واشترطوا البقاء في غيره واخرى ففرقوا بين ما كان المبدء حدوثيا وثبوتيا فاشترطوا البقاء
في الاول دون الثاني واخرى ففرقوا بينما لم يطرأ الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون
وضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني ثم فصل بعضهم بينما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترطوا في الثاني
دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبدء وهو علامة المجاز الثاني
في كونه حقيقة حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر وما يقال ان المشتق انما
يستعمل في المعنى الاخير من الثلاثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال والاستقبال واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد
منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلام الاكثر وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة
في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام لبطل لزوم الاشتراك ايضا ومما ينادي ببطلان ذلك ان المستدلين
على كونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه في الحال وفي الماضي والاستقبال
ولا يريدون المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فينعدم عنه مفهوم الابيض جزما والا
لزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه انما يسلم لو لم يكن
مراد من شرط المجمع بقاء المبدء هو المعنى العام والا فلا منافاة ولا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا اذا نفينا من لفظ
المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدء في زمان صدق النسبة ولا يذهب
عليك ان هذا التبادر ليس باحد الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية
على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الا ترى انهم يحدون الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلاثة ليخرج اسم الفاعل وما
في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال او الاستقبال يعمل عمل الفعل وبمعنى الماضي
لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة
فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا مقتضى الوضع الثانوي والحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فبمقتضى الوضع
الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر انما هو من جهته انما هو الحال فتامل فان ذلك

لاينطبق

لا ينطبق على ان ما المعهود كما ذكرنا بل التبادر هو المتلبس والحاصل ان تحقق المبدء شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجمل
بعينها فلا يتفاوت الا للمهو المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من حين النسبة اعم من الجزئية النحوية والانهار للنسبة
للنسبة التقييدية فان قولنا رأيت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفا فيلاحظ حال هذه
النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما تحقق ذلك فيه في الزمان الماضي فهو حقيقة وان
صار في زمان التكلم كدرا وقد يكون ذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك سأشتري ماء صافيا وكذلك الحال في
الجمل كقولك اشتريت عبدا او خمرا او سأشتري خمرا فانه حقيقة وان كان ما سيشتري لم يصر حين التكلم خمرا
المقابلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلاثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق
وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق
من حصل له المشتق منه اي خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع انه ظ بناؤه على الاستدلال الاول لان مفاده ا
الخصوص صيرورة المعنى العام منع قد عرفت حجة مشترطي المبدء فيما لم يكن المبدء من المصادر السيالة امتناع فيها لانها تنقضي
شيئا فشيئا فيمتنع حصول اجزائه غير متحقق وبعده منعدم والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على
من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف انه يتكلم ولا يضره السكوت القليل عقيب التنفس وازيد بل يعد متكلما ايضا في بعض
الاحيان وحجة من اشترط في الحدوثي دون الثبوتي انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا
اذ لا تصديق حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل للمتنفس من التصديق هو حاصل في الحق انه حال النوم وان لم يكن
حاضرا صلاتي في الملكة وحجة من خص الاشتراط بما طرء على المحل ضده وجودي انه لو لم يكن كذلك يلزم اطلاق النائم على
اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون
الكافر الصبي ابدا كافرا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع من الجميع لعدم
ايضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق
بل المعتبر اتصافه باحد الازمنة الثلاثة ووجه الاستدلال انهم يستدلون بهذه الآيات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون
المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة فلا يلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل
ايضا وقد يوجه بان مراده ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدء في الجملة يعني المعنى العام السابق وما هو اعم
منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال واخويه في محل النزاع هو حال
النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان كون المشتق حقيقة في الحال مع الخصوص صير با لاخلاف
فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك ايضا للزم الاشتراك والمجاز خير منه وكونه محكوما عليه
قرينة المجاز مع ان الاستدلال بها على من لم يتلبس بها حين الاطلاق ولم يوجد من قبيل الاستدلال بالخطابات

المقاصد فان تلك الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما ثبت بدليل خارجي كالاجماع ونحوه
مع انا نقول بعد ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلاً وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان
المتلبس بالزنا والسرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده وايضا ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء
وان طالت المدة لان جزء الحكم ثابت بالاستصحاب وغيره من الادلة **تتميم** ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون
المبدأ حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء
ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقاري والكاتب والمعلم والمتعلم وعدم التلبس يتفاوت في كل منها
والذي يضر بالتلبس في الملكة زوالها بسبب حصول النسيان وفي الصنعة الاعراض بالتعطيل بدون قصد الرجوع واما
الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل شهرا او شهرين ايضا غير مضر ويصدق عليه انه متلبس
وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدأ فيهما وان طرى الضد الوجودي له صدق ذلك الفعل ايضا واما في الاحوال فانما
لتلبس ايضا يختلف في العرف فاما المصادر السيالة فيكون الانقضاء بجزء من اجزائها واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرها فيها
من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتأخرين واشتبه عليه الامر واحدث
مذهبا في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم
الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به
وسواء طرى الضد الوجودي ام لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقاري
والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها
كلها موضوعة للملكات هذه الاعمال مما يابى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مباديها على ما في كتب
اللغة انتهى وبعد ما حققنا كما لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق ذلك فنقول انما جعلوا ثمرة النزاع في مثل كراهية الحكم
تحت الشجر المثمر ينبغي ان ننظر في موضوع الثمرة منها فان المثمر يحتمل ان يكون المبدأ فيها هو الملكة فان الشجر
ايضا يتصف بنظيرها للانسان وعلى هذا لا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدأ الا ان يحصل للشجر حالة لا
يحصل معها الثمرة اصلا بالتجبر ونحوها كنسيان الانسان ويحتمل ان يكون هو الحالة والحال يحتمل معنيين
احدهما صيرورته ذا ثمرة مثل اغد البصير والثاني المعنى المعهود الحالي وعليك بالتأمل والتفرقة في كل موضع يرد
عليك **الباب الثاني** في الاوامر والنواهي وفيه مقاصد **الاول** في الاوامر **قانون** الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين
طلب فعل بالقول من العالي استعلاء والاولى اعتبار العلو مع ذلك ايضا كما اختاره جماعة وسنشير اليه في اخر
المبحث والمراد بالعالي من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالي وما قيل انه مشترك
بين الفعل والشأن وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وحكي
ان من يقول ان الامر اعني المركب من ا م ر حقيقة في الوجوب بحثه من بعيد بالقول الا وبعد لا بد من ان يقول بعد
ليناسب تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي اذ الاستعلاء هنا هو الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب

قوله تعالى

كالا يخفى وهو الاظهر عندي للتبادر والآيات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله عليه السلام لبريرة بعد قولها اتأمرني يا رسول الله حيث طلب
منها زوجها لا بل انا شافع فكما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب لان كونه للمشتقات هذا لا
المبدأ حقيقة في الوجوب وكون المبدأ اعم منه كما ترى فالوجوب ما اخذ في مفهوم الامر فصوغنا ما تمسك به بان الامر هو الطلب من العالي
من حيث انه مستعمل وقد عرفت بطلانه وما جعل الاستعلاء في مفهومه من الندب فجعله اعم من الندب مستعمل في بطلانه واحتج من قال بعدم
افادة لفظ الامر الوجوب بانقسام الامر الى الواجب والندب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو يريد به الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم
وان اراد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس حقيقة فيه اتفاقا كالتهديد والتعجيز ونحوهما وكذلك الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة
فعل المأمور به فان المطاعة اما فعل المأمور به الحقيقي او فعل المندوب لا فعل ما امر به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المأمور به المتفق
فلا يجدهم نفعا ولما كان العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد وهداية ولا يلزم اعتبار الاستعلاء اذ كما
فلا بد ان يميز بين اقسام طلبه بالتمييز بين الالفاظ التي يطلبها حتى يعلم ان ايها امر وايها ندب وارشاد وقد ظهر لك ان الطلب من العالي يفيد
بما يشتق من اصل الامر كقوله اكتب وعلى الامة ما امر به ونحو ذلك بتغليب الوجوب وحقيقته واما اذا كان الطلب من العالي
ينتقض من لفظ الامر كصيغة الموضوعة للطلب مثل افعل ونحوه لتردد بين الخواتة فهم الذي جعله الاصوليون اصلا على حدة ومحل النزاع بينهم
فنزاعهم في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب ينحصر على صور احدها ان العالي اذا طلب بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم الذي
يستلزم مخالفته الذم والعقاب الذي هو ما لازم مخالفة السافل للعالي في الالزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة في ذلك او تطلق الرجحان
او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل تفيد الالزام والحتم والامتثال بعد السماع لفظا فعل من دون الحين او لم يعرف حال منها
المتكلم والمخاطب فيحصل لهم منه الالزام ثم الذم واللوم على الترك وعن فعلها جعل معروفية حالهما ام لا وما انها الصورة الثانية بحيث يعلم لا يكون من الاولى
الالزام من العالي المستحق لذكر اللوم والعقاب ولا يحصل من غيره اخرى منهم منها ان القائل المتكلم بها مخصوص على ان يحب الفعل على المخاطب
الثانية اذ المراد ظهور الصيغة هو في الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو لعلو المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع في
الصيغة اذا صدرت من السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم والالزام وقد يكون على غير ذلك من المعاني ولعل ما
استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب بكون الفرق بين الامر والسؤال ليس الا تفاوت رتبة الطالب فالوجوب في الصيغة
يرد عليه الندب مثل كذا الامر بجواب الحق بعد منع انحصار الفرق فيه كما عرفت ثم تسليمه وان النزاع انما هو
والقائل بكونها للوجوب يقول انه ايضا في السافل يفيد الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب عليه يحصل بالترك ونحوه
دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن يفيد الوجوب باعتبار الاطلاق في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام اذا
مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب ثم يمكن الفرق بين الصورتين الاولتين بامكان المنافاة ولا ظهور في ذلك حال الصيغة
لعله ويكون من جهة انه صدر من العالي فلا يتم الاستدلال بالدلالة على الالزام لغير السؤال ايضا يستلزم العقلاء على الترك اذا كان
صدرت من السافل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلال المعلم على دلالة الصيغة على الوجوب خصوص ثبت العالي فهو لا ملا ثم الجواب المذكور
السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي الا ان يجعل النزاع في الصيغة اذا صدرت من العالي الجواب المتقدم قطعا كالاخر والفرق
عن دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلا يتم دليل المتقدم فلا بد ان يكون افعل مثلا
بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة

الصورة

حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اريد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط على
الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا لعل الذي يترجح بالنظر القاصر وحده هو الصورة الاخيرة وان لم يساعدها عليه
محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلاث يجري في لفظ الامر ايضا والكلام فيه كالكلام في الصيغة بعينه وتظهر الثمرة في هذ
اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة ايضا وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم هيهنا مشوش نوعا ووجه
الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التميز بين الصور المتقدمة والله الهادي **قانون** اختلف الاصوليون
في صيغة افعل وما في معناها على اقوال والمشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة
في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشرع
وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما وبين الاباحة لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة
والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا
يخطر ببالنا التركيب فضلا عن المنع عن الترك فان معنى الوجوب وغيره امر بسيط اجمالي هو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل
الى اجزاء كسائر الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص ينحل عند العقل الى طلب الفعل مع المنع
من الترك ونظيره العرف ترى ان السيد اذا امر العبد افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء على الترك وان لم يكن هناك
قرينة تدل عليه وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقة بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل
قوله عليه السلام اغتسل للجمعة والزيارة والجنابة ومس الميت وغيره مدفوع بانه لا يتصور في ذلك قبح الا لزوم تاخير البيان عن وقت
الخطاب بمعنى ان الظاهر وقبحه ممنوع وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما معرفة الواجبة واعتقاد ان ذلك واجب
وذاك مندوب ايضا غير ظاهر والحاصل ان الدليل تام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي بعموم
المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذلك استعمال الصيغة في المندوب بالنقطة دون قرينة في اللفظ
ويستدل ايضا بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اذ هدد سبحانه مخالف
الامر وحذره من العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول الاية لا الصيغة كي يلزم الدور والمصدر
المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي يرد النقض بترك جميع المندوبات
لكونه معصية وكل واحد منها على البدل لعموم السالبة الكلية يعني لا يترك شيء من اوامره الا يستحق بالموصول
فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان يقال ان المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو يستلزم للعموم
وكونها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية انما تدل على الوجوب بالشرعي لا الوجوب لغة وايضا لا تدل على
دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد على مخالفة
ما صدق عليه الامر من الصيغ فيه ما لا يخفى اذ الامر انما يصدق على الصيغة اذا كان الطلب بها
على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها الندب او الارشاد او الاذن

بما ذكرناه دفع لزوم الدور اذ كونه امر للايجاب يتوقف على كونه هذا للايجاب ... المطلق فيدور منه

او غير ذلك

او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر مطابقا لمعناه
العرفي طلب الفعل على سبيل الاستعلاء او طلب الفعل بالقول من العالي يعتبرون في ذلك
حيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة
افعل الصادرة من العالي يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يقال باستلزام
دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجري في المواضع الخالية عن القرينة التي هي
محط نظر الاصولي وايضا فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكفي في ثبوت
ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق
ان لفظ الامر حقيقة في الطلب المطلق الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه
عرفا وصيغة افعل كثيرا ما تستعمل في غير هذا المعنى فيكون كون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم
كون افعل حقيقة ولذلك افردوا البحث في كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما هو
المتبادر من الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب
لما ذكرنا عليه سابقا ومما ينادي بذلك قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان
طلبهم السواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لا بد من تضمين الاعراض ونحوه ليكون
متعلقا لكلمة المحاذرة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتعلي
وهو يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان ذلك ليس الا من جهة صحة التركيب النحوي
ولا يتوقف في ذلك اعتبار التعلي كما لا يخفى ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
فان الاستفهام انكاري لاستحالته على الله تعالى وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا على
ترك الواجب وهذه لا يدل ايضا الا على دلالة الامر على الوجوب بل وخصوص امر الشارع
الا ان يقال ان المراد به قوله تعالى اسجدوا وايضا هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلة
مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امره تعالى فتامل وما يتوهم من ان التهديد لعله من
جهة انه كان الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة نفس الصيغة يدفعه

اصالة عدمه لايقال ان الاحتجاج انما يتم مع اتحاد عرفنا وعرف الملائكة لان حكاية احوال كل
اهل لسان لا قرينة انما يصح من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الاخبار وهو يستعمل
حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر ومايقال ايضا ان الاستفهام تقريري لا
تمام الحجة فالغرض ان ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار على الله تعالى
بل على ادم عليه السلم وهو يرجع بالنسبة الى الله تعالى الى محض المخالفة والتوبيخ الغير المقصودة با
لذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذه شئ بعيد من نحو نبهها نفسه في عداد المقصود
فافهم ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون
الذم على ترك الامر مما قد وتكذيبا خلاف الظاهر وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين
لا يرد على ذلك ذمهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين بعين واختصاص الذم بهم والويل للمكذ
بين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة
في الندب بما مر في القانون السابق وبقوله ع اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم
فان الرد الى مشيتنا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة خلاف المشية بل العدل ذلك يفيد الوجوب
مع ان بيان المعنى يفيد يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان
ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان امره ص كذلك لان الامر في اللغة كذا والكلام في عدم
دلالة على حكم الصيغة نظير ما مر في حجة القول بكونها حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في
اوائل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها
لكل منهما على حدة او لاحدهما فقط وجوابه المصير الى المجاز في الندب لاجل الدليل الذي
قدمناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروا ايضا
اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز فيه اكثر لان المجاز على المختار يختص
بالندب الا ان يقال بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايضا وهو مجاز شائع
لا شذوذ له كما توهمه صاحب المعالم في حجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما
والاصل في الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها وحجة ما قدم للنا على كونها

حقيقة

حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب بشرعا كما احتج به بعض اصحابنا
على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك عن العلامة فيه نظر
بان الظاهر ان استدلالهم من جهة دلالتها لغة والاصل عدم طرو وضع جديد والاجماع
لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة لغة حتى ينفيه في العرف وقد يستدل على ذلك ببعض الايات والا
خبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وتركه
عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك
بالشرع اذ العاصي ليس الا ما يعتبر تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
مضافا الى الايات الدالة على توعد من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك
عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة ع وان طاعتهم مفترضة وهي وفيه ان
الطاعة هي الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان وجوبا فوجوب وان ندبا فندب والحاصل انا لا نسلم
دلالة هذه الايات والاخبار الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم الحاح جميع ما طلبوا بصيغة افعل
وما في معناها مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم ع احق بالاتباع من الجبت والطاغوت
واشياعهما لا ما قيل ان الاتباع اعم من الصحيح كما لا يخفى بحجة لتوقف على عدم ثبوت كونها حقيقة
في الندب لان الطريق منحصر في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر مفقود لان العادة
تقضي بالاطلاع لمن يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم ولا بد بل يكفي الظن
ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة وتظهر حجة الباقين على حفظ ما ذكر ولنا
جوابها تنبيه قال في المعالم يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان
استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي
احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات
وجوب امر بمجرد ورود الامر عنهم ع وتبعه بعض من تاخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد عليه
ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم عليهم السلم في الندب بلا قرينة حالية ولفظية وفهم ارادة الندب

من دليل آخر ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح رجحانه انما هو
مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساواته مع الحقيقة مسلم اذا غلب
المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني وانى له باثبات ذلك
فيما نحن فيه مع انه لم يدعه ايضا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي
لا يوجب ترجيحه على المعنى الحقيقي وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من
استعماله في الحقيقة بكثير لانه كان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقائق
شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من المعاني اللغوية
ومع ذلك حملها المنكرون عند التجرد عن القرائن على المعاني اللغوية وهو
منهم وكذلك العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص
وايضا تلك الكثرة انما حصلت بملاحظة مجموع روايات جميع الرواة عن
مجموع الائمة والذي يفيد على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى الكل
واحد واحد منهم **قانون** اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام
ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في
الوجوب ومجازا في الندب والاباحة والتوقف وتابعيتها لما قبل الحظر
اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى
الرخصة في الفعل ويليه ما بيناه من المنع لسابق التبادر بمعنى انه بحيث
النظر من الوجوب اذا ما تقدم من تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقا
انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن قرينة
مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم

بعد الحظر
الكلام على الامر الوارد

المجاز اتفاقا

ملاحظة

المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها الظن بعدم كونه اصل الحقيقة في الظن ايضا المقصود ان
المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي
وهو الاباحة على المعنى الحقيقي فيدور ترجيح المعنى الحقيقي او المجازي مع القرينة على حصول الترجيح
والظهور ولما كانت قرينة الشهرة ليست كالقرائن من قبيل القرائن الاخر وكانت حاصل
منضبطة اخرج والكلام فيها في باب تعارض الاحوال والافاد دوران والتعارض
في جميع القرائن لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين
وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها
وتاملتها بعين الانصاف تجدها ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه بالغالب لان
الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن بالعقل والعرف والشرع وقد مر
من فوائدها من لم يقل بالحقيقة الشرعية وقد اشرنا اليها سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى
لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا
رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وامر الحائض والنفساء بالصلاة والصوم بعد
زوال المانع وقال بالوجوب مضافا الى ان المقتضي وهو الادلة الدالة على الوجوب موجود والمانع
مفقود لان الاباحة لا تنافي الوجوب وفيه انا نقول ان المراد من الامر هاهنا مجرد رفع الحظر
لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب
ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود ولكنهم قد يقررون هذا الدليل
على نهج اخر اضعف وهو ان المقتضي موجود اعني صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا
يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد الحظر فلا يجوز الانتقال منه اليه لان الاباحة
ايضا ضد له اقول بل المانع هو قرينة المقام كما بيناه ودلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة على
الوجوب لا ينافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في سائر المجازات
واما الامثلة المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء ثم امر به او نزلت

بها

ثم امر به من دون اكتفاء بشئ اخر فخرج عن حقيقة الجنسية او النوعية والمراد من قولنا ان ما
ورد الامر به ح ليس واجبا بل انما هو مرخص به فيدان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا
الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر في نفس الامر مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج من الحبس
اخرج الى المكتب فانه خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعد ما نهي عنه بل المحظور هو الخروج عن الحبس
من حيث هو خروج عن الحبس والمامور به هو خروج ذاهبا الى المكتب ولا يظهر هذا بدلالة الامر على
الوجوب واما قوله تع فاقتلوا المشركين فانما هو لرفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم
حصول النسخ بمجيئ الحكم السابق وهذا ليس هو دلالة اقتلوا على الوجوب في الحيض وكذا في
الحائض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لانه ايضا من النسك
لعلك بالتامل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة القائل بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب
عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجاز الى الوجوب فاذا انتفا الدلالة عليه
ببعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايضا واما توهم
اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين
العرف العام

قانون المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية
وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا ويكون تركه اثما وقيل على المرة ويظهر من
بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار
ولا عدمه فالاتي بما زاد على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة وعن بعضهم دلالتها على عدم التكرار
فتكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال لو اتى به ثانيا
وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد وبين قائل
بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وح فيمكن ان يكون
من قبيل الاحتمال الثاني فيها فتنتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين
يتاتى في القول بكون ما لم يرد عليه من الشرع دليل شرعي حراما كما هو المشهور المحقق

وعدمه

وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا لا يظهر ثمرة بين القولين بالمرة في نفي الاثم ايضا والاقرب عندي انها لا
تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان
به ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون احكام الشرع توقيفية موقوفة على التوقيف **لنا**
ان الاوامر وسائر المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة
في الطبيعة لا بشرط شئ اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل ان اسم الجنس موضوع للماهية مع
قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل سائر صفات الطبيعة
قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة المطلقة على شئ من قيودها لا ان العام
على الخاص والهيئة المعارضة لهذه المادة لا تفيد الا ما يرتبط بها بحكم العرف والتبادر
الايجاب والالزام كما ان الاصل عدم زيادة شئ اخر معها فما قيل ان المادة انما تدل على القيد
فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقايسة القائلين بتكرار الامر بالنهي بجامع في الطلب باطل
لانه قياس مع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات
كما سيجئ بخلاف ايجادها والمتروك بها مع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقد يقرب الفهم
لو لم تكن الدلالة على التكرار كتكرار الصلوة والصوم مع انه معارض بالحج مدفوع بانه
دليل خارجي كما في صحة كيفية التكرار المقرر واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن
الضد والنهي يفيد دوام تكرار الترك ويلزم دوام الفعل المامور به فيه منع الاستلزام
اولا كما سيجئ ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا
لان في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مط فلا يتم الا في
ومنع دلالة النهي على التكرار مط ثالثا كما سيجئ ومنع دلالة خصوص النهي التبعي
الامر على الدوام دائما بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت وان اريد
من الضد العام اعني الترك يسقط المقال لا وانه يرد عليه ما تقدم واحتجاج القائل
بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امره السيد بالدخول بالدار بدخوله فيه مرة مردود بان
ذلك لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من

من حصول الثمرة وعدمها فيما بين القول بالمرة والمهية انما هو بالاتيان بالافراد متعاقبة
واما لو جيء بافراد متعددة في آن واحد مثل ان يقول المامور بالعتق اعتقت عبيدي المتعددة او انتم
احرار لوجه الله فعلى القول بالمهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما على
القول الثاني فيها فيبتني ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا
بجوازه كما هو الاصح فيستخرج المطلوب بالقرعة لو احتيج الى التعيين ويكون معصية
فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجيء كونه في الزمان الواحد وان لم نقل
بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج المطلوب بالقرعة
ايضا هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الاثم بقي الكلام
في تحقيق ما يصح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله بالمهية
كصاحب المعالم والتحقيق انه ان اراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة
الاولى فحسن والا فتحقق انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل بالا
ولى جزما وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه
انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات المعينة فان الكلي المكلف به عندنا لا يمكن
الاتيان به الا بالاتيان بالافراد فتكون الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز
الاتيان باي فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة
الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعده واجب حتى يمكن الاتيان بمقدمته
فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بلفظ الامر ففيه منع ظ
مع انه لا معنى للتخيير بين الفعل وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في
الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وتحصل ان ثم
بخلاف ما نحن فيه بل هو من قبيل التسبيحة والثلاثة في الركوع والسجود والركعة فا
ذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل انه ان كان يقول باتصاف المرة الثانية

والثالثة

والثالثة وهكذا بالوجوب فيجيء قوله بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد
مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب
وان تجعل التامل فيما ذكرنا في التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه انفا من القول بحصول الامتثال
في الجميع على القول بالمهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكان تتمة ما نقلناه من البناء
على اجتماع الامر والنهي على القول الثاني بالمرة وغيره فتامل **تذنيب** الظاهر كون حقيقة الامر
الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين به لدلالته على التكرار
قولا واحدا لوجود المقتضي وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما
غيرهم فذهبوا الى قولين اثباتا ونفيا ولا دلالة عليه الا مع فهم العلية بمعنى كون الشرط والصفة علة فيكون من قبيل منصوص العلة
والسيد المرتضى هنا ايضا من النافين مطلقا لعدم اعتبار العلة المنصوصة عنده مطلقا وسيجيء ان شاء الله ان الحق حجيتها بالاقرب
اذا انفصل وتحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي التامل
في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يقال بحملها على العموم
لو وقعت في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا لا يدل على العلية على ما هو التحقيق
كما سيجيء انشاء الله بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة التامة كما هو واضح فلا اعتبار بها
ايضا واما اذا فهم العلة التامة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء
كان في الشرط والصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلده ونحوهما احتج القائلون
بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا
فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فا
قطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك فيه
الحاقا بالغالب وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكرنا انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا
واحتج النافي بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم واعطه درهما ان دخل الدار زيد
فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد في مثل
ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله يفهم منه التكرار وهو متفق عليه

قانون ٣ صفحة

هل يتكرر الامر المعلق على شرط ...

بل ذلك ايضا لفهم العلية **قانون** لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة
وليست مشتركة بينهما وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد ره بل هي لطلب الماهية وانما
حصل حصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما بينه وبين القول بتعين التراخي
فلم نقف على مصرح به لنا نظير ما مر في القانون السابق واستدل القائلين بالفور
بمذمة العبد الامر في السقي عند قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه
مثل استدلالهم بذم ابليس على تركه السجود بقوله ما منعك الا ان لا تسجد اذ امرتك
مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله تعالى فقعوا له
تفيد التوقيت فلم يثبت دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار وايضا
بناء فيه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض ولاوامّا استدلالهم
لهم بانه لو جاز التاخير لجاز لا الى وقت معين والا لزم ان يجوز الى وقت اخر وقت
الامكان وهو مجهول فيلزم تكليف المكلف عدم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال
ولا دلالة للصيغة على وقت معين فاجيب عنه مرة بانا نجوز التاخير الى حصول
ظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا كسائر الواجبات المتدرجة باستداد العمر وفي
بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير واخرى بان جواز التاخير لا يستلزم
فالامتثال ممكن وورد عليه ان هذا وان كان يدفع تكليف المحال الا انه التزام
بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة
اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة
فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس مشروطا بمعرفة المكلف باخر ازمنة
الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة
اخر ازمنة الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في
نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه
اصالة الاباحة وعلى هذا يصير مآل كلام المجيب تسليم انه يجب عدم تاخير الفعل

عن اخر ازمنة

عن اخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب
المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا وهكذا ولو لم
يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك فورية ولا خروج الواجب عن الوجوب
وتوهم كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان مدفوع
بمنع التوقف لم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر ازمنة الامكان في اول زمان
التكليف بذلك وجوبه مم وما يتوقف من تحصيل البراءة اليقينية المسببة عن شغل الذمة
يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجئه الموت في الجزء الثاني عن الوقت فضلا
عن غيره فيأثم بالترك فهو مثل سائر الواجبات الموسعة والمتدرجة باستداد العمر ذلك
فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالامتثال واما وجوبه فورا فيحتاج الى دليل نعم
على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراط الطريق الصحيح او في تحصيل الاثم
وهو مم وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من
الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى الخبر به مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشاء
كانت طالق هو حصول الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا ورد بان الحاقه
غير جائز سيما في اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل بل الى
الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل
ورد بعدم الحال الحقيقي والحال العرفي يتحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير
الكلام في الامر فان المتفهم لا يمكن في حال الاستفهام وكذلك النهي وغيره وذلك يستلزم
تفاوت مدلولات المواد المستقر فيها اذ الفرق واضح بين هو حر وهي طالق وبين الاستفهام
والقدر المشترك لا يثبت المطلوب الا ان يقال ان المعلوم من حال هذه الموارد ارادة احد المعنيين
اما حصول مدلولها حالا او في الزمان المتصل بها والمدعى كون الاول في الامر تعين الثاني

والتحقيق ان مطلوب المستدل ان كان انه يحصل له من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية
الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضرة فهو لا يجديه لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية في
الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يتم المدعى وان كان ان معناها ذلك الجمل وسائر نسبها
حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد
قائما وعمرو سوف يجيء موقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا الحال المتلبس كائنا
ما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه لا يمكن ان يتوقف على مثل هذا الاستقراء في اثبات الفور وهكذا
طريق اخر يمكن اثبات المطلوب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم من اقترانه
معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثي وان شئت قلت انتسابه الى الفاعل مقترنا با
حد الازمنة واما نسبة المتكلم فحالها واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة
عدم النقل يثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور وكذا بضميمة اتفاقهم ولكنه ممنوع بان كلامهم مع انه لم يثبت
على ذلك يضعفه خلاف العلماء علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب من
امكان حصول الطبيعة في الحال لان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين
الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الاية وبقوله تعالى فاستبقوا
الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل سبحانه وفعل ما هو مورث
سبب اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوات الخمس والحج وغيرهما سيما على
القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما
هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم المطلوب بعدم القول بالفصل ايضا
لاتفاق الفريقين فيه وكذا الامر على ارادة فعل المامور به بناء على الاحتياط ان هذا انما يتم فيما
حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما يقال من ان بعض المستحبات ما ورد كونه سببا للمغفرة
فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص والتقييد اولى
من غيرهما من المجاز وكذلك الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الايتين بالحمل على

الاستحبا

الاستحباب لمنافات صدور الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق
عرفا الا للتضييق والاتيان بالمضيق عرفا ليس مسارعة واستباقا فان المامور بصوم رمضان
اذا صام فيه لا يقال له انه سارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان
الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوجوب في زمان الصحة على القول بالصحة في صورة التاخير
غير الفوري فيصدق عرفا المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة كما يقال لمن حج في العام الاول من
زمان الاستطاعة انه سارع في حجه وكذلك من عجل في اداء دينه حين القدرة ومطالبة الدائن
واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل
فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا
ان الايتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فظهور ما ذكرنا من التبادر
في الماهية في الاوامر المطلقة ظهر ولا ريب انه اقوى منه فيحمل الاتيان على الاستحباب
كيف ولا ظهور في اية المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال
لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فاذا تعدد الاسباب كما في ما نحن فيه فان احد الاسباب
فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليه فلا تفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المطلوب كالاجماع
المسبوق بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وحسن الاستفهام فلا يحتمل الاجماع للاحتمال في اللفظ
وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر الماهية لا بشرط ينفي غيرها وان الاستفهام حسن على
القول بالماهية ايضا احتياطا عن ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع استعمال المطلق في بعض
مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك على
ذلك مثل مجال الاحتياط ولذلك لا يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر لولا
لصورة الاشتراك فانه اما لا يجوز كما اخترناه وحققنا سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور
المقابل به التخيير موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت المامور به ونحوه كالسفر القريب
المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه لم نقل بان الكلام في الحج من الفوري
وهذه الامور قرائن لجواز التاخير في الجملة فتامل **تذنيب** اختلف القائلون بكون الامر

الاظهر الاول وعلى الثاني فالحكم بوجوب الفور ايضا ثابت

للفور وفي ثبوت التكليف على من ترك الامتثال في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه
على ان معنى افعل هل هو افعل في الزمان الثاني فان لم تفعل ففي الزمان الثالث وهكذا او
معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان
المتاخر فلم نقف على مصرح به قيل وهذا الكلام غير مفيد والفائدة في بيان صحة المبنى والتحقيق ان
القول بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها
ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول تعين عنده
القول بالسقوط لصيرورته بمنزلة الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت
لاطلاق اصل الامر وقد يعض المحققين عنه صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل
بالماموربه فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا او منع عدم وجوب الموقت
فوت الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان
المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت
من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت
من خارج ام لا فالاولى تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او
تكليفان متعدده وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا في مسئلة تبعية القضاء للاداء
وعدمها اقول والظ من الصيغة على القول به لانها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت
لا ما ذكروه والظ هو المجز وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا
تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التنصيص بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد
فوات الموقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له لانتفاء الفصل كما حقق في محله
فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكر انه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه
من الصيغة او من الخارج فغير ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف
الاول لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد
الوقت ايض وتسلم المساواة لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من

جهة

جهة عدم الدليل عليه ومن جهة الدليل على العدم والظ ان الموقت من الثاني وما ثبت فيه الفور من دليل
خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف
هو كون اللفظ دالا على ثبوت منطوقه ونفي مفهومه من جهة الفتيين في النفي والاثبات فافهم ذلك وانتظر
لزيادة التوضيح في مباحث المفاهيم **قانون** اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي
ايجاب مقدماته مط ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في
الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب كما انه قد ينقسم باعتبار
المكلف الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار
المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمها الى الاصلي
وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسمية الثاني بالواجب
مجاز في الحقيقة تسمية للشيء باسم ما يؤل اليه ولذلك لم نقيد الامر في صدر المبحث بالمطلق مع كون البحث مختصا
بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر
والمقيد ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كذلك الثانية ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق
على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط للذم
ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج
ودليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال
بكونه مطلق بالنسبة اليه مط لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب ومتعرف
الكلام فيه الثالثة ما يتوقف عليه الواجب اما سبب واما شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود
الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط
ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما
التقييد بقولنا لذاته فهو احتراز عن مقارنة وجود السبب لعدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود
قيام سبب اخر حالة عدم قيام الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة
من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان
من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقف على الشرع

كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات
الواجب لا مقدمات الوجوب وكل واحد منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي
كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث
والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحز
الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلاة والعقلي كترك الاضداد
في الاتيان بالمأمور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليدين في الوضوء وشاع
التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود
سبب اذا عرفت هذا يظهر لك ان ما يستفاد من بعض كلماتهم ان السبب هو ما يستحيل
انفكاكه عن المسبب مطلقا مساويا للعلة التامة او الجزء الاخير منها كما ينبغي وخلاف ما صرح
به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر وما
يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلاة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف
عليه العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلاة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من
صلوة ولو اعتبر ان يكون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود وايضا
اما ان تكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلاة الى اكثر من جانب وفي
اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاناء بين
المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة ثم ان الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط
ثم تقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى والا
فليس مقدمات الواجب المشروط مما يبنا النزاع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورة
اعم من المقدورة بالذات او بواسطة فالافعال المتولدة كلها مقدورة اذا حصلت المقدمة
على المباشرة واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء
واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى الخامسة قد يقال الواجب المطلق
ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك
ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول وايضا النزاع في وجوب مقدمة

الواجب

الواجب يجري فيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ من فعل او تقرير في معناه كالاجماع والعقل
وغيرهما وان كان سياق الاستدلال لا يتفاوت في بعض المواد السادس الوجوب المتنازع
فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب وانه لا بد منها في الامتثال مما لا
يرتاب ذو مسكة والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي من مفهوم اللفظ وثبت من الخطاب قصدا او
بالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد لشيء واحد او تكليفات وخطابات
بامور احدها الكون والثاني نصب السلم والكون بكل درجة درجة وغيرهما وتظهر الثمرة
فيما لو وجب واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها
وربما يقال ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها
بل تظهر الثمرة في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان تجتمع
مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب
التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما اذا كانت المقدمة
ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب في ان ذلك انما هو من جهة كونها مطلوبة
بالذات مع جهالة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من
ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد
ما ذكرنا انهم يقولون بثبوت العقاب مستدلا لهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك
الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله مما ثبتت حرمته الضد ويترتب عليها احكامه من الفساد
وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعي كما
سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي ووجه التأييد ان النهي مستلزم للفساد ليس الا الاصلي كما
حققنا السابعة دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص
كدلالة صيغة افعل على الحتم والالتزام عند من يعني التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة
اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد

٢ وخطابات

العام بمعنى الترك فبعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايض
بتلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شيء آخر يكون ذلك الشيء
لازما لما هو مراد عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايض بذلك الخطاب
ولم يشعر به ايض كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الآيتين على اقل الحمل ونحو ذلك
فهذا الحكم وان كان بل انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشارع ويقال لذلك
انه خطاب تبعي يعني خطاب حصل من بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم
هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايض معتبرة محكمة في المسائل سواء كان في احكام الوضع
كاقل الحمل المستفاد من الآيتين او في احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة
فلما كان هو ايض تبعيا كاصل الخطاب به بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه
حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس لاجل
الصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي كلا عقاب
عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كالسير الى الحج ونحوه مع الحرام لكونه توصليا نظير الانقاذ
والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المط بالحرام
ايض بل وبفعل الغير ايض فترجع هذه الدلالة الى التبعي بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور به الا امر
نظير توابع الماهية في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يعتقد بوجوه اخرى غير التوصل
ويعتقد بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للتمسك في اخذ هذا المحل النزاع فلا بد لهم من القول
بانها واجبة في حد ذاتها ايض كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتزاء بالمحرم وان ٢ الحرام
بالخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه ولا يلزمهم باثباتها ان هيهنا معنى اخر للاستلزام العقلي
وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة يعني ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر
ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو مراد لكن لم يثبت فهيهنا خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان رسول الظ
وثانيهما بلسان رسول الباطن والى هذا ينقل استدلالهم الذي على اثبات وجوب مط المقدمة
وانت خبير بان ذلك لا يتم انفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتامل ولعلنا
نتكلم ببعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق لكن قد اشرنا ان و
جوب المقدمة من التوصلية والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس

هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايض كغسل الثوب النجس للصلوة
وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا معنى ما قيل في عدم اشتراط النية فيها
دون الواجبات التي لم يحصل العلم باختصاص الحكمة فيها في شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس ونوع الدرجة
وحصول التقرب فانها لا تصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر
اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا تنحصر فيما كان مقدور المكلف وفيما اتى به او فيما تفطن وكان
يشعر به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا ههنا
في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور وفعل الله
الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا يتفطن ولا يشعر به ايض من المقدمات فان من وجب عليه السعي في تحصيل
الماء للوضوء ان جاء من اعطاه الماء يسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله
فالمقدمة هي القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة
النزاع انما تحصل فيما كان مقدور المكلف وفعله فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب
القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام
في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب
عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مط وان كان مقدماته القدر المشترك بين
المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مط لاكثر الا
الاصوليين وبعدمه مط نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين والتفصيل الثاني في تمهيد القواعد وبوجوب
الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة الى السيد وهو وهم لانه
جعل الواجب بالنسبة الى السبب مط وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب السبب مطلقا المشهور
لعدم احتمال التقييد فيه وتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول
في مقدمات الواجب المط والاقوى عندي عدم الوجوب مط لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد
من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين
فهو ايض منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يفيد بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة
بينهما ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به
امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد

ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة نفسها اذ المذمة والعقاب
اما للقبح الذاتي في نفسها او لحصول العصيان بتركها ولا يحيل العقل كون ترك شيء قبيحا بالذات
ولا يكون تركه مقدمة بالذات قبيحا وحصول العصيان بفعل فهم العرف كما بينا نعم يمكن الفقيه
باستلزام الخطاب لوجوبها حتما بالتبع بمعنى انه لا يصح ترك مقدمتها ولا يجوز تصريح الامر بعدم
مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من
الخطاب كونه مقصودا للامر مضمونا به حتى يقال انه يعاقب على شيء ولا يخطر ببالنا المقدمة
فكيف يكون واجبا الا ترى ان الحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع عدم
كونه مقصودا من الايتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوبها تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون
على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا
التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزم بعض المحققين ونقله
عن الغزالي والقائل بظاهر الاخبار قوله بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يقال بانه مندرج تحت
الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم
جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة
وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وحينئذ ان بقي
التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا وكلاهما باطل
وان العقلاء يذمون تارك مط والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير
ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى جماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين
ايضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي المغاير بعد وعن الثاني نختار الشق
الاول ونجيب اولا بالنقض بالو ترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية
للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان
المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصبا او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدمه واخراج
فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لان الفعل
كان مقدورا له والان هو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور

لا يصير

لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكافر
بالفروع حال الكفر ولو فرضت الكلام في اخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فيلزم
مع بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب للتكليف بالمحال وصير الفعل
المقدور ممتنعا باختياره ولا يحيل العقل مثل هذا ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول
بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة فيستظهر القائل بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح عن
الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك عنه وما لا يجوز تجويز تركه فيكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا
لا ٢ هذا الجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكرنا الا انا نقول بجواز
تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على المقدمة وان العقاب انما هو على
ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد
يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو لحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا
وان استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع فلم نقف على وجه يتم وقد
وقد يوجه هذا بان اصالة البراءة التي هي حكم تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بعيد
عن التحقيق والمراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بذي
ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع
مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله تعالى ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من التفرقة
بين قول المولى للعبد كن على السطح واخترت الا تنصب السلم ولا تصعد وبين قوله كن على
السطح وان لم تكن عليه فانما اعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب وعلى ترك
الرقي على كل واحد من الدرجات والذي نجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن
الثالث منع كون المذمة مع ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث
غير لا ينفك عن تركها ولهم حجج اخر ضعيفة اقواها ما ذكرناها حجة القائلين بوجوب السبب دون
غيره اما في السبب فما مر واما في غير السبب فلان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فان
القدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار السبب القدرة على السبب لا لجنب ذاته

فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف
الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف تكليفا بايجاد مسبب لان القدرة انما تتعلق
بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزمة اياه كالطهارة
للصلوة والمشي للحج فان الواجب هنا تعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه
ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا فوجوده واجب ويمتنع عند عدمه
فالتكليف متعلق بالمسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك
ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها
الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى في الشروط ايضا وقد يرد عليه ايضا بانه
ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ لكل مسبب سبب ايضا لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى
الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب ههنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا
كل ماله علة وانتهاء العلل الى الواجب لا يستلزم الجبر كما تشهد به الضرورة والشبهة
المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة ومما يقضي ان النزاع في السبب قليل
الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء
والغسل دون رفع الحدث ففيه ما لا يخفى اذ التعليق بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه
اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب
للكفارة ولاحظ تعلق الاحكام بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان
المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بل الالتزام ما قررناه سابقا نعم يمكن
ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه في الحقيقة
امر بالقاء الخشب في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق
هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازا الا ان يكون نفس الاحراق
مأمورا به ويكون دالا على وجوب المسبب باللزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق
عنه وهذا هو مقتضى استدلال المستدل ايضا فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل

ومحل النزاع

ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته مطابقة عليه بل
فالامر حقيقة انما يوجد ههنا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي كما فهم ذلك
فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على انه لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى الفاعل الاول
حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب كما في امر الملك احدا من امرائه بفتح
البلد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب
باللزوم العقلي او الدلالة المجازية او المطابقية ولكن ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثاني فما
يختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان
دليله على ان ما بني عليه حجة المفصل بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا
لم يكن شرطا والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وحينئذ فاما ان يكون
الاتي بالمشروط اتيا بتمام المأمور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المأمور به
يتحصل في المشروط فيلزم تمامية المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هف وما
التالي فواضح والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني
وان عدم الاتيان بالمأمور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المأمور به بل يجوز
ان يكون لفوات وصف من الاوصاف المأمور به تختلف كيفية المأمور به بسببه وكون ما
يلزم من عدمه عدم المأمور به واجبا اول الكلام وسيجيء بيان ان علة الحرام ليست
كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها
صادرة من المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة
لحقيقة المأمور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الحق يجب
بوجوب الكل وسيجيء الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من ثبات الوجوب الحتمي
التبعي ولكنه ليس محل النزاع في شيء ثم ان سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط
الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي
والجواب الجواب **تنبيهات** الاول ربما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة

تنبيهات

اذا كان المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى الاكثر من جانب
والظهر والجمعة معا عند من اشتبهت عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك لا ندعي
الاتيان بالواجب لما هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى الاربع جهات وغير ما لا يخفى
على المتامل مع ما بينا من معنى الوجوب وعدم النزاع والاجماع المتوهم ممنوع واما الكلام
في النص الوارد في بعض هذه الموارد فنحن لا نتحاشى عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص
له بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذ الوعظ وجوبه المستفاد من النص اذ
الوجوب يحصل من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما
في كون الخطاب اصليا او تبعيا فوجوب سائر المقدمات تبعي ووجوب مثل ذلك
اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرناه هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي
من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في الكلام على الاعلام مع ان ما تقدم من ان الكلام
انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء
ايضا والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كونه الوضوء
شرطا من قبيل الشرط ولكونه مامورا به خطابا على حدة بل لا نقتضي ترتب العقاب
على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول لفظ الاصل
الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب هذا القسم الذي تعلق
به الوجوب على حسب المدقق الشيرازي في حاشية العضدي

الثاني

صرح جماعة بوجوب المتروك المشتبه لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة بين الاربع
او اقل واليقين بالمحرم في المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذي يترجح في
النظر عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا
عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة تساعدنا وكيف
كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا ابقى منه بعضا ارتكاب الحرام فلا يجوز

الثاني

وتمام

الثالث

وتمام التحقيق في ذلك سيجيء ان شاء الله تعالى في اواخر الكتاب

الثالث

الظاهر ان الكلام
في دلالة الواجب على وجوب جزئيه كالكلام في سائر مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو
التبعي الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجية وزعما
نفي الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو ممنوع وقد جعل العلامة من
المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب
فلا يجوز ان يكون منهيا عنه

هل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا

قانون

الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده
الخاص مط واما الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يستدعي رسم مقدمات
الاولى الضد الخاص للمامور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما
العام فقد يطلق على الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك
ايجعله عبارة عن الكف او مجاز للمناسبة المجاورة والمراد في هذا البحث هو المعنى الثاني الثانية
ان ترك الضد لا يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما
يتوقف على انتفاء الاخر فالتوقف عقلي وان المصنف نفيا اذ المراد بعدم ضده ضدا وقد ادعى بعض
المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده
فيكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشاء توهم التوقف هو المقارنات
الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع انه محال وعن ضعف المقام الثاني هو شبهة الكعبي الاشبه
فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام بمعنى انه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح
مقدمة له فكما ان ذلك باطل لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق
بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع
عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا وقوله
انه محال النظر انه اراد منه لزوم الدور وهذا اعني سابقه لان المقامين متغايرين
وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الكعبي الاخر على ما قاله فيفعل الضد الاخر
ايضا علة لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباها التوقف بالاستلزام

فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم
فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر وايضا هذا التوقف في النظر انما هو منشاء توهمه انتظر الى
ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فيجب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل
ضده وجبلة مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما
يتوقف عليه واما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق
ح واجب في الخارج حتى يتوقف ثم طرح الكلام غفلة الى حال الاشتغال والتفطن وانكس
التوقف هنا ايض وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التفطن لنفس
التوقف في نفس الامر والثاني انما هو معنى لا يتم الا به لا الاول مع ان هذا الكلام يجري في
سائر المقدمات ايض فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب
وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه
الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا اتى بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكيم ٢ وسواء
لوجوب شيء عاجز كما هو مقتضى القول بوجوبه على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا يوجب
في قدرة المكلف والالزام الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة ح قبيحا الا انه مع عدم الواجب لا تتم
معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة بنفسها وح وجود الصارف لا يمكن صدوره مدفوع
بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا فان التكليف للامتحان ثانيا فالكلام
على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه
وعدم وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج في نظر المكلف لا ينظر وهذا من افضح
ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على تلك المقدمات اصعب شيء
فمن كان عليه دين مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه يلزم عدم صحة عبادته
من اول العمر الى اخره غاية ما في الباب الامر انه لا يترتب ثواب على ترك الحرام الضد
لو لم يتفطن المكلف في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال بالمنهي انما يكون
بالكف لا بنفس ان لا يفعل وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله

على القول

على القول بوجوب المقدمة الثالث المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح
والمنقول عنه شبهة المقصود فقد يقال ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده
لا غير وقد يقال مراده ان كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين
فالنزاع معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم مع
وجود فعل من الافعال لكل فعل مقارن له فهو واجب لاصالة المتلازمين في الحكم وثانيهما انه
لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال فهو واجب فذلك الفعل ايض واجب لان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد
لا في المتقارنين في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول
ان لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب وفيه انه لا يدفع الاشكال لانه يقول ح احد افراد الواجب المخير
والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القتل والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب
ويدفعه اعتبار الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة
مط اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا بالاثبات بشيء فنقول
٢ ان قلنا بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا بان المراد من ترك
هو نفس ان لا يفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل قد يكون المكلف ح خاليا عن كل
فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي في المؤثر وكذا ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا
ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايض اللهم الا ان يقال
بالنظر الى ما حققنا سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات قد يكون غير مقدورات
وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور ان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه
ومقام سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه
ونحو ذلك فالصارف ايض من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار
وح من جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجيا عن الاختيار وانت خبير بان
هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة وغير المقدورات فيسقط لها لا انه تخيير بين المقدورات
وغير المقدورات كما يتوهم مع انا لو سلمنا انه التخيير مط فلا نافي من كونه احد افراد

افراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية
للمباح في ترك الحرام اصلا ومطلقا وانه من مقارناته الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ
ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام
ولا يمكن انكاره ولا اطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيحه فيما علقناه على تهذيب العلامه
الرابعه موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا
نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق
الله او من حق الناس او يختلفان وعلى التقديرات اما معا موسعان او مضيقان او يختلفان
فمع ضيق احدهما الترجيح له مط ومع سعتهما التخيير مط واما الثاني فمع اتحاد
الحقيقة التخيير مط الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشرع كحفظ بيضة الاسلام ومع
اختلافهما فالترجيح لحق الناس لا مع الاهميه اذا تمهد هذا فنقول تكلم النزاع
في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكل من معنييه وعدمه وفي كيفية الاقتضاء
بالعينيه او التضمن او الالتزام اللفظي والعقلي ولما كان بعض الخلافات والاقوال
في المسئلة في غاية السخافة نقتصر على الكلام في بيان مقامين الاول الاقوى ان الامر
بشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم والمنع عن الترك ليس جزء
مفهوم الامر فان معنى افعل الطلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب
على تركه والممنوعية فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى
افعل كما توهم وليتذكر ما اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب نقتصر على هنا
فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاعم والقول بالعدم منقول عن السيد ره وبعض العامه
محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مط حتى اجمالا ممنوع وهو
ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة
الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكان القول بالعينية في الضد الخاص افراط
فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق عدم دلالة الامر با
لشيء على النهي عن الضد الخاص بشيء من الدلالات المثبوتة بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية وبين من يظهر منه الالتزامية العقلية

لنا

لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا تصلي ونحوه باحد الدلالات الثلث اما المطابقة
فظ واما التضمن فقد مر تمام تحقيقه ابطاله بما لا مزيد عليه واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى
الاخص غير متحقق كما هو ظ ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم الاتية واما البين
بالمعنى الاعم فايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر
قاصدا حرمة الضد وسيبطل ما اثبت به الخصم ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعيه من قبيل دلالة
الاشارة ولكن ذلك ليس بمثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد ح مقدمة المامور به ووجوب تركه
تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب الامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات
هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت عقاب على
ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساده كما مرت الاشارة اليه احتج المجوزون
للدلالة اللفظية بان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو
ليس الا الكف وفعل ضده والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه
معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما تحقق من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور
بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك المامور به
غالبا لتخليه الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الاراده فيكفي في
ذلك الكف ولا يثبت في ذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انحصاره بهذا المعنى
سلمنا لكن نقول ان الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر وايضا بل القدر المسلم في الكف ايضا هو ذلك
والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتيب الثمرات في الفقه واحتج
المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد
المتكلم ذلك اصالة لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس محط النزاع في شيء الاول ان ترك
الضد لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه ورد في
بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في
الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما مر ذكره والاشارة اليه في مباحث المقدمة ايضا
بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل

نصور

اليه بترك الضد وغيره مما لا يخفى اذ اختيار الصارف ولا ينفى امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه
بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فحيث انه مكلف باصل الواجب مكلف باتيان ما يتوصل اليه على الفرض
بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب
المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان الصارف فلا ايراد للفعل فلا يلزم تكليف
ما لا يطاق او خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يستلزم لحال
فعليتها ثم وجودها لابد ان يكون في حال الارادة فهو غير محل النزاع ويظهر ما ذكرنا لك
ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المأمور به المحرم والمستلزم
للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود
الخارجي فيمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته
وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد عليته فعل الضد لترك المأمور به
او كونهما معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك الاستبعاد من حرمة المعلول دون العلة وكون احد
المسببين دون السبب ولا يدل انتفاء التحريم في احد المعلولين يستلزم انتفائه في العلة فيحرم فيحرم المعلول الاخر لكن
هو ممنوع بالتحريم بحدود علته ولكنها ممنوعة فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المأمور به انما هو الصارف
وهو عدم الارادة المانع ابدا سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يحمل على الضد كما
الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف ح فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المأمور به معلولا
لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المأمور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون
من مقدماته اقول الظ ان مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكر ايضا لا يستلزم التحريم
لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب ومثله الكلام في
في علة الحرام بل الظ انه كذلك لو اريد من العلة العلة التامة ايضا وكذلك اذا كانا معلولين لعلة و
احدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم
تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما
فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان
تقف تحقق الواجب عليها ثم او لا سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد تقدم انه لا

يثبت

٣٤

يثبت التحريم المقصود بنظير وجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من سائر احكام الشرع
وتتبع موارده ففيه انا لا نقطع بما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلاف ذلك ومن ترك
الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنائع تنجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل
صريحا بذلك وهو ايضا ممنوع لان العقل لا يحيل كون الشيء حراما من دون علته بل لا
يستبعد لا مانع من الحكم بحرمة النائم حلية اكل الطعام الذي يجب لفقده عليه الا
من باب التكليف الشيء الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة الى الازالة
مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن كونه واجبا
اجيب بان الاولى المدالة على وجوب الازالة ونحوها في المخصوص منهما لم يثبت ايجاب بل يجب فالاولى
في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب
على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة تنبيهات الاول ذكر بعض المحققين
ادلة المثبتين والنافين وضعفهما ثم قال لو ابطل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل
لكان اقرب حاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد
اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مأمورا به فيبطل
لان الصحة انما هي مقتضى الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان هذا على تسليم
صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا ثم مطلقا وثانيا منع اقتضاء عدم الامر مطلقا اذ
الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد في ما اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض في
فلا ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك
الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في معين من اناته وهذا
نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك
من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار المغصوبة
الثاني في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا هو النزاع في الامر في دعاء العينية والاستلزام

تنبيهات

ويمكن استنباط الادلة له بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل لدل على الا
بضد ما بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر المضيق ايضا فيه قولان وقد
يقال لو دل على النهي عن الضد لزم ان يكون الصائم بجميع المباحات مكروهة لاستيعابها استغراق
الوقت بالندب فتاملوا والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه و
ضده ايضا **قانون** لا خلاف في ورود الامر بواجبين امرين او امور على سبيل ا
التخيير ظ واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى ان كل واحد منها على
البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها كان واجبا في نفسه الا ان يكون بدلا
هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة فمنها انه
هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله تعم ولكن يسقط به وبالاخر وهما
للمعتزلة ومنها ما نسب كل من الفريقين منه ونسبه الى الاخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو
الواجب عند الله تعم فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة لمخالفتها للاجماع والاعتبار فاصح الا
قوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقيق معنى على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي
لا تعين فيه ولا تخيير فيه والا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد المخير فيه فخيره فالكو
نه المتعلق به يشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كلها مخير في افرادها ويمكن دفعه بان
الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه
متاصل وعلة للافراد سابق عليها طبعا وقد يجمع الاعتبارين كالكفارة بالنسبة الى الخصال
فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع في افرادها التخيير والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام
في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه
وربما يمكن ان يكون ثمرة انه اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات غير تعلق الوجوب بين الشيء بها
انفسها فبرء نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مطلقا على القول الاول والا على
مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال الا بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما
الدليل على المذهبين فالا ولو ان يسكون بالمتبادر من قوله تعم فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما

تطعمون

تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر ايجاب طبيعة الطعام والكسوة
والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا
تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم والنص دل بظاهره عليه يجب الحمل بمقتضى ظاهره
ولا حاجة ولما كان اصل هذا البحث قليل الفائدة فنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام في
فائدة
الادلة عليها وقد اطلنا الكلام في تعليقتنا على التهذيب **فائدة** قد عرفت ان المكلف
بالواجبات العينية ايضا مخير في امتثالها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فما علم ان الامر اخذ بكون
بعضها ازيد من بعض في الامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الا
الاخيرتين على القول به يحصل الامتثال بتسبيحة وبالاكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد يكون
في الحقيقة مختلفا في الزيادة والنقيصة كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين
مخيرها البئر والسنة والخمسة في طي سنة التاديب واختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على
اظهرها انه لها وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل الزائد كما في
التسبيحة في الاولى والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة
في الاول به يحصل الامتثال وحصول احد الافراد في الثاني وان لم يكن فيه ذلك كله لكونه فواجب
فرد من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه افضل الافراد فالثاني وان لم يكن فيه ذلك فيكون التخيير بين
وهذا هو دليل من اطلق الوجوب وغفل عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزائد فيستدل
لا الى بدل فلا يجب ويرد ان الاقل بدل عن المجموع وفيما ذكره يلزم ان يكون المسح فيمن مسح بثلث
اصابع اذا اقتصر كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد هو الكل افراد
ويمكن جعل التمام ماهية مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين الزائد والناقص ولذلك
لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام او لا قصد بين في الاسئلة والامكنة ولا تعقل **قانون**
لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت يساويه كصوم رمضان ولا اشكال في عدم جواز الامر
بشيء في وقت ينقص عنه للزوم الحرج واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في
اصطلاح او من جعل الشارع النص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة في الوقت فقد ادرك
الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا بالجميع و

قاضيا مطلقا او لما وقع خارج الوقت كما صرح به في تهذيب الاصول واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا للاكثر المحققين لامكانه عقلا وورود الشرع به اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو عم تركه في جميع الوقت كما انه لو جوز تخيير المكلف بين افراد مختلفة الحقائق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقائق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت وينظر ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه فللامر بصلاة الكسوف والظهر وصلاة الزلزلة وغيرها فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب وكذا تكريره الى الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر فيبقى ايراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزم التخيير نفيا وبل امثال هذه الاوامر فاختلفوا على مذاهب فمنهم من ذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد وابن عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء والظاهر ان مراد هم بالعقاب هو ما ذكره انسا لا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل لا العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا وكذلك المضيقات فانه لا عفو حتما فيها فالتوسعة في وقت العفو احتج بانه لو لم يكن الوقت هو الاول يلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلاة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من خصه بالاخر ان بطلان التالي على قوله ايضا ممنوع للنقض بتقديم الزكاة نقلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما في فسحة عن كلامه وغيره وبعض الحنفية الى الاختصاص بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لولاه فهو ينتفي بالاجماع وفيه ان الاجماع لو لم يدل على اصل المعصية ونفي حصول العفو فلا يظن كاورد ان اول الوقت رضوان الله تعالى واخره عفو الله سبحانه فحصل الفارق وقيل انه مراعى فان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل فعله في الاول فعل لكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد ان الوجوب مشروط بادراكه مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بيناه وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوها ذكرناها في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من الترك

بدلية العزم عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب او لا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد الدلالات واما سائر الادلة فمدخوله مثل انه لا بد من تساوي البدل والمبدل والفعل واحد والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل مسقط بخلاف العزم وفيهما ان البدل منه هو الايقاع الان بتضيق فيتعين ويمكن القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل هنا تابع مسبب على ترك مبدله كالتيمم بترك الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن بوقوع الكفاية عند تركه لا اطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا تعتبر في مثل ذلك احتج بانه لو جاز الترك بلا بدل لما فصل عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الجزء الاخير ولما الباقي فانما البدل المتحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت وبلزوم خلو الترك عن بدل فيما اذا اتفق ولا ما لجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا سائر الافراد مع ظن الموت او مع فرض بقائه الى اخر الوقت لا يستحق العقاب وسيجيء ان يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت فجأة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم تساويه في الوقت وقبله فيخرج عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزء الاخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت وبانه يثبت فيه حكم خصال الكفارة لسقوطه بكل فعل الا حصول العصيان بتركها وفيه ان سقوطه بكل بفعل الاخير ودونه لا يستلزم الوجوبان من نحو الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان ايضا بتركهما فهو اول الكلام فان الكلام قبل تضيق الوقت مع انه كونه الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا الفعل في الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فقد يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لانه من الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعارها كذلك وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس لانه بدل الواجب لما كان العزم على الفعل بعد وقوعه متنفيا فيتوهم بدل الفعل انه كان احد الواجبين التخييرين واستظهر

الاخر مع انه في نيا مل في حاصل وجوبه ايطلان حاية الامر انه يجب على الحكيم المومن ان لا يعزم
على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل فغير مسلم ولا تلازم بينهما كما توهم
لثبوت الواسطة وبعبارة ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل اخر في بعض الحيات
مثل العزم على صوم شهر رمضان واختيار سفر مباح ولم يقل به احد **تتميم**
التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود ومثلها وقت العمر كالحج وصلوة الزلزلة
والنذر المطلق ويتضيق الاول بتضيقه وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت او مثل الظن
الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتخيير بالتاخير اتفاقا لان اليقين بالبرائة
لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين في مواقعه الا
من والاطاعة لان برائة الذمة لا تحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فانهم ذلك
ثم ظهر بطلان الظن فالظن بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا
كالواطئ امرأته بظنه الاجنبية وشرب خلا بظنه الخمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان
انما الاشكال في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى هو الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه
قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظ واما ظان السلامة الذي فاجأه الموت
فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف
الوقت فانه يجوز التاخير غير المتضيق الوقت وتعيين الوجوب وهو تحكم لحصول
ذلك بعينه في المحدود لو ظن السلامة الى اخر الوقت مع ان غير المحدود يتضيق وقته و
يتعين بظن الموت **تنبيه** ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في
لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت
في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف في مطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار الحال الكذ
في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف
مخير في اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء
في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة المريض والصحيح وغير ذلك
تخيير المكلف في اختيار ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان
تقويه اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا يكشف

افل الحمل

افل الحمل من الاتيين فتامل ذلك **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل
البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او ببعض معين منهم كخصائص
النبي ص ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام وذل
الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل
البعض لا كما قيل بتعلقه بالبعض المعين عند الله لنا انهم لو تركوه اجمع لعوقبوا بالترك و
استحق العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي
الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر
الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه
لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض واجيب بان سقوط
الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل
البعض ولهذا ينسب السقوط الى فعل وبان الوجوب لو تعلق بكل واحد فكيف ينوي كل واحد منهم
الوجوب وحجة الاخرين وجوه الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه
انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه
الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز بعض مبهم فان ما يصلح مانعا هو
الابهام وقد نفي ويسقط اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق
لانكم تقولون بتاثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان
التاثيم ليس الا على ترك الواحد بل التاثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب
احد فثمرة النزاع اذن انما هو في اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه اذا اصدر عن الكل وبنوع عليه
الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية فان التنديم والتقريع بطائفة تنكيره مبهم واجيب بان
المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظم والنفس و
الحرج وكان الشروع واجب في الاتمام واجب ايضا فالسقوط انما هو بعد التحقق ثم ان الواجب
الكفائي لا يسقط الا بعد حصول العلم بفعل الاخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين وخبرها فيه
اقوال لان الاعتبار والظن ان الاقرب

بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا حملا للفعل على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا ينحصر
المعاملة وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون** اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي
ظاهر اهل المطلوب به هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم
بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاتي به اولا والمتبادر عرفا ولان الاوامر
ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل بعضهم
السكاكي اجماع اهل العربية ولا يفيد الماهية الا طلب ذلك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة و
الظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه
يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فعند التحقيق لا ينكرون ذلك نعم
في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث افادة الامر المرة او التكرار والفور وعدمه
وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي
ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده
وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع الحكيم والتكليف بالمحال والماهية مما لا وجود له في
الاعيان فيثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة
لا بشرط ان لا يكون معه قيد وتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد
الممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب
المقدمة ولذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل
متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم
وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده
وان وجوده عين وجود الافراد وبينونة في محله وثانيا بان المقام يتم بدون ذلك ايضا
فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع صورة كلية مختلفة تارة من ٢ من الافراد
ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات
شتى كما صرحوا به وان لم يكن لتلك الصورة وجود الا في العقل وتلك هو الكلي الطبيعي
على مذاق هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعلى

وجودها

وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك
ولا يفرقون بين ما كان وجوده متاصلا او متحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من
الامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها
في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي في انفهامهم ذلك
تعلق الامر الانتزاعي بمنشأ الانتزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون
من ذلك الخصوصيات المعينة لا من خليته لها في الاعتقاد ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على
اي نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يفرق وهذا
في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان
المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعينه وتشخيصه وارادة فرد معين فلم يرد عليه دليل من اللفظ
ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج على مذاقكم وارادة
فرد خاص تحكم بحت فان قلت انا لا نريد من فرد ما الا احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من
الجزئيات المعينة المتشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس
ذلك من باب المتعلق بالكلي قلت فحينئذ يرتفع الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخيير
المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري والا لما بقي فرق بينهما مع انهم زعموا
في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم ينازع احد فيما نحن فيه وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب
هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة حكمه بوجوب المقدمة او من
الشرع ايضا لخطاب تبعي لا ان يكون خطابا متاصلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان المطلوب
الشرعي المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضي
الرخصة في اتيان ايها شاء تبعا للخطاب بالكلي وايضا الافراد في الواجب التخييري لا بد ان تكون
منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد
من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بذاتها بل من حيث انها مصاديق
لهذا المفهوم فيعود الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في

الخارج ولو في نظر اهل العرف ومما يلحق بهم كون اكثر خطابات الشرع مجازا فان قلت
على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي مع ارادة الفرد حقيقة
وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين قولنا اتى رجل او اتاني
رجل وسلم امر به الرجل او الى الامر به والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى
لا الفرد في الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص وانما علق الحكم على المطلق لا ليسري الى
الفرد المطوي في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلم
يتعلق اولا على الفرد الخاص ولم يقصد في اللفظ دلالته على الخصوصية وبذلك علم ادراجه
في تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا وبالذات ولا ثانيا وبا
لعرض ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل
الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد منه خارج مجاز فتامل وانتظر لتمام التحقيق في باب
العموم والخصوص واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشأ من عدم التمييز بين
الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا وحمل كلام النافي على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار
العلماء **تنبيه** وتحقيق اعلم ان صيغة الامر مثل اضرب لها اعتبار ثلث يلاحظ الكلية و
الجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الحتمي فعلى القول بكونه حقيقة
فيه فاستعمالها في كل واحد من الوجوب والندب استعمال الكلي في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة
لنسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة في
بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفي نسبي والموضوع له هو الافراد فلا مجاز
استعمالها بالافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف واما الاولان فقد عرفت حكم
الثاني منهما ههنا مفصلا والوضع ههنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما
الاول فالظاهر انه من باب وجاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة حينئذ انما هو لاجل التعلق بالطبيعة
والظاهر ان الوضع فيه ايضا كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى
الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض المحققين وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه
بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل فتامل وانتظر لتمام الكلام والله اعلم بحقائق الامور

تنبيه

قانون

٧٩

هل يجب الامر مع العلم بانتفاء شرطه ام لا

قانون **قانون** الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان
الواجب المشروط اعني ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده اما ان يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط
مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ويجب الصيام على من كان حاضرا ونحو ذلك او
يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق
ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم منه هنا انما لا يصح على العالم بالعواقب ولا يحسن الشرط منه على
ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافي العلم فيحمل الاشتراط الى حكمين مطلقين بوجوب
بالنسبة الى الواجد وسلبه بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة والامر الجاهلين فالعمومات
الشاملة بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلوبا واذا جمع المكلف جميع الشرائط
العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها
مطلوبة بالنسبة الى الشروع فيه كالفرض السابق في اول الوقت لمن لم يحصل صادف بقائه الى التمام
ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليها كالصحيح السالم الذي يظن بقائه الى ان يتم الواجب
ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد حصوله وقبله قبيل الدخول فيما يتوقف عليه
ايضا كالحج من البلد النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في
المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرائع بل مدار نظام العالم واساس
معيشة بني ادم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد به والقول بان التكليف يتحقق بالنسبة الى
اجزاء المكلف به فهو مع انه يحل المنع بالنسبة الى الدلالة المقصودة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة
الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع مع ان الكلام في نفس
التكليف لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع
ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع
شرطا للوقوع اولا كتملك النصاب والزرع في الزكاة واما جهل ارادة المكلف في ذلك فهو لا يتم
الا على مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى
الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الامر اذا علم انتفائه نقص وقبح وان علم

انه بتركه اختيار الا ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين
من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الآمر بانتفائه ان
لم يكن المراد نفس الفعل المأمور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل
والتوطين للنفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا الثاني انه هل يجوز ارادة نفس المأمور به
مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما محل وقع النزاع فيه ولكن الهداة ولي السنة الاصوليين
المقيد في تحرير محل نزاعهم هو الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم
والحق في الاول الجواز ولا يحضرني الان كلام من انكر ذلك الا ان العميدي في شرح التهذيب
حيث قال ان ذلك غير جائز لتضمنه الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المأمور ارادة
الآمر الفعل المأمور به منه ويظهر ذلك ايضا من صاحب المعالم في اواخر المبحث وفيه انه
لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا انه قلما يحصل العلم للمأمور بكونه مكلفا باصل
الفعل لانتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا بظن القطع مع
انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لمخاطبة المكلفين مع ان كثيرا
لا يتمكن من الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط غاية الامر كون ذلك الاستعمال
تاخرت قرينته وتاخيرها انما يصح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب
فلا قبح فيه كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فلانه يستلزم نفي النسخ المجمع عليه فان ظاهر
الحكم التابيد وعلى القول بجوازه حضور وقت العمل فالملازمة اظهر فالحاصل ان الامر حقيقة
في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم
الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب ولا يقال ان الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه
عالم بالعواقب فنقول ما لا يخفى اذ لا تنحصر فائدة الامتحان في خصوص العلم للآمر بل قد يكون
للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى ومما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا
بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفس الامر مما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن
ضده ولا على كون المأمور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من خصوص الصيغة فلا
يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال في الدلالة

ومن عدم

ومن عدم ارادة للمذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ هو واما
المقام الثاني فذهب اصحابنا فيه عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وزعما
افرط بعضهم فجوزه مع علم المأمور به بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق
اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا
للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فيعلم
اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم في حال الحيض فيمتنع
شرعا فالتكليف بالصوم الموجب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع
بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف الا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما
اجاب ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الاضافي ولا ما اورده من
النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الآمر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه
انا لا نقول بانحصار جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الآمر به والقبح
انما هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه
دون المأمور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع والثاني انه لو لم يصح التكليف
بما علم عدم اشتراطه لم يعص احد لان ما لم يقع لم يعلم بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد
شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا
نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي والثالث انه لو لم يصح لم يعلم
احد انه مكلف فهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل
العلم ببقائه على صفة التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان فيما بعد فلا يحصل العلم
الواجب الموسع بعد تقضي الوقت بالنسبة عقلا الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل فيلاحظ هذا الكلام
الجزء جزء من زمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اريد من العلم اعم من الظن الحاصل كما مر من الشارع

ومنع بطلان التالي لجواز حصول العلم ودعوى الظهور فيه ممكن وعنا ومع ان انقطاع
التكليف حال الفعل ايضا محل كلام الرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء
شرطه عنده وقد عرفت وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على ذبحه وقتل ولده ولم يحتج الى
واجيب عنه بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضطجاع وتناول المدية
ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاجزعهم فلا تشاغفنه من ان يتوهم من بعد ذلك بالذبح
لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من مقدماته اذ لا يجب
يكون الفداء من جنس المفدى وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابراهيم ع واشتهاره بالفضل لذلك
وكذا ولده اسمعيل ولاشتهاره بذبيح الله ولما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين ع والا
شتهار بتصديق الرؤيا معارض بانه اخذ بذلك مع كون المجاز خلاف الاصل كما لا يخفى وفي جواب انه
من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء في الافعال التكوينية الالهية
والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الآخر مجازا فيقال ان النسخ بداء
كان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تعالى ثم رجع من قبله انه
يذبحه ويحصل عند الذبح بقرينة قوله اني ارى في المنام اني اذبحك لا امر من الله تعالى ثم بين له
في المعنى اخبار عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع من الله تعالى ثم بدا له تعالى فلم يقع في الخارج
عيسى ع عن موت الامرأة كذلك ثم ظهر خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته ع ذبحه في المنام مبنية على نحو
تنزيل الكلام وشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله من باب
النسخ والقول بجوازه قبل وقت العمل سيما عند حصول وقته او من باب ارادة العزم والتوطين
مع ان حصول العلم لابراهيم ع في معرض المنع ولا يجوز بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع
الوجوب الشرطي نعم لو كان المكلف واحدا والحال واحدا ايضا يشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة
القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرأة قبل مضي زمان يسع الصلاة و

النيمم

النيمم لمن وجد الماء وان لم يمض ما يتمكن من الماء او منع عنها مانع فلا يكون بالمانية فلا ينتقض
والمشهور انتقاضه ولعل وجهه ظواهر النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول
ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر
في شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له مفطر آخر من سفر ضروري او غير ضروري
ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام النفس الامري بل قد
لانه فعل فعلا وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب

قانون اختلفوا في انه اذا وجب شيء ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والجواز
الجواز الثابت بالبرائة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل
النزاع هو في ثبوت حكم شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الى
السابق من البرائة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا
الاذن والعادات والتلذذ فيكون مباحا والمعاملات فالاصل البرائة من اللزوم لاصالة عدم ترتب
بالنظر الى الافعال الموجبة فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك فما نقول هم
رجوع الحكم من المنسوخ لو فرضت ثبوتها قبله ايضا باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر
التضمنية مطلقا لارجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب
او نسخت المنع عن الترك ونحوها واما لو صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتج
بقاء الجواز بان الامر الايجابي دال على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي موجود ونسخ الحكم لا يحصل
معه اليقين بعدم حصول معناه برفع المنع من الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وايضا
الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل آخر ولا ريب ان رفع المنع من الترك يستلزم جواز
الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد
في ضمن النوع فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس

الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من العضو الاربعة التي يتركب الجواز منها

وما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر فيعتبر ان تحصيل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصيله

في ضمن فصل اخر فاذا انتفى التحصيل الاول فما الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده

قلت علية الفصل لوجود الجنس في الخارج فمن التحصيلين لا يجامع الفقد بالاستصحاب وان تقارب

الفصل وجوده فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال

الوجوب كان منعدما يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد الان وجود الترك

برفع الوجوب فقط والتقيد امر اعتباري يعتبر حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت

ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن الحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن بالحوق بالاستصحاب ولا ينفي

الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنظم اليه وهو غير

لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى جنس ولا مقيد فمن

اليقين بالانضمام انما هو لعدم بقاء المنضم اليه فكما ان بقاء المنظم اليه اعني الجواز مستصحب فكذا

اليقين بخلافه فكذلك لحوق القيد مستيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض

الاستصحابان ويتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء الجواز الذي في

الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص والاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الا

ومن طريق بيان المبحث ظهران الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرهما مما ذكر

فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فرعه بل لا يحضرني الان لم فرعه الا

توهم بعض الاصحاب في نفي بعض جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرط اعني حضور الامام

او نائبه اوفي غير لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرف لكن له نظير كثير الفروع

عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتخصيص خلافا

كما بينا فمن فروعه ان القضاء تابع للاداء والتخصيص بالتحرك نفي المقام صلوة الظهر خلافا لبعضها وان الوصف لا يجزي عن الغسل الخ نعم منها انه لو نذر ايقاع

صلوة

صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه

فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدأة في المكان المذكور فينعقد

لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل

لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون وعاد

نفي ايجوله وجهان بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه

قد ارتفع ويبقى كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر حيوان خاصا فمات قبل ذلك قبل فلا

اصل بل الظاهر انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لا ثبات الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الا

عليه بمثل قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء

فأتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب الغسل الاقطع بقية اعضاء الوضوء في الوضوء

واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء فبانتفائه ينتفي المشروط راسا وهو ليس بنسخ جزء او بد

نحو ه اذا فات في جميع الازمان ومسئلة صلوة الجمعة المتقدمة من هذا القبيل ومما قررنا يظهر بعد

حال النسخ حكما ونسخ الكلي اهو وغيرهما وكذلك الكلام في احكام العام والخاص **قانون** الخلاف الامر

الاجزاء او تحقيق هذا الاصل يقتضي رسم مقدمات الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون

الملكف به بجمعها لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن سقاط القضاء كما يجي نظيره في الصحة وهو في

اذ مورد الصحة اعم من مورد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه يختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء

هو اللازم المساوي للصحة فيها وتعرف الاجزاء بهذا اللفظ في كلام بعضهم وهو يوهم خلاف المقصود والاولى ان

عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون

للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد من عبر عما ذكر هو ذلك ايضا وان لم

العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني الثانية كون الامر

للاجزاء هل اذا اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا للشرائط المستفادة له من

يجب تيمم على مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون
بشيء واحد في نفس الامر وقد يحصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون
كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به باستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن
الظن المستفاد بحجيته عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشرع نص بالخصوص على كفاية الظن عن
اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف بشيء اولا مع الامكان
وببدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن من اليقين
ومحكوم باجزاء عمله كذلك او مطلقا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال الا في
الا في حال عدم التمكن منه او ينقطع بالظن ولا يترتب على المضي شيء وكذلك الكلام في البدل والمبدل لتيمم
ثم تمكن من الماء في الوقت فان قلت لان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن منه وبعبارة
اخرى انه مكلف بالبدل بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت قلت ان التكليف الاول
قد انقطع والتكليف الثاني ايضا مطلوب فلا والظاهر ان هذا لا ينضبط تحت اصل ويختلف باختلاف
الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف ينصرف بحسب اختلاف الازمان والاحوال
والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة تحصل بوجود فرد منها
فصلوة المتطهر فيمن يجب عليه الوضوء في وقت ومع التيمم في آخر بايهما حصلت فقد حصلت في ضمن فرد موضوع
الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء المعينة لحصول الامتثال وعدم
وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصانها بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر
فوجوب القضاء والاعادة لمن انكشف فساد طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية
لا لاختلاف في الصلوة بالنسبة الى الطهارة الظنية ففعلها ثانيا هو لعدم الاتيان بالاولى لا اليأس به
وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اختلاف المبدل والبدل لذلك لا اتحاد بالطهارة الترابية
وان كان بالنسبة الى المطلق الامر اعم من البدل والمبدل فلا اظن مدعيا للدلالة على سقوط القضاء بل

السقوط

السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء
انما يقول بالنسبة بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحالات التي وقع المأمور به عليها ومن يقول بعدمه
انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل لما لنا بمحل النزاع في هذه المسئلة يحتمل وجهين على
الاول هو اتيان المأمور به على وجهه هل يسقط التعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا
قضاء ام لا والظاهر ان المخالف يقول انه لا مانع من اقتضاء فعله ثانيا قضاء في الجملة لا انه لا بد ان يقتضي
فعله ثانيا كما لا يخفى الثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه معنى امر آخر بفعله
ثانيا قضاء او يجوزه والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع
في تسمية ذلك قضاء وحينئذ يسقط هذا النقض ويجري في الاستدلال على التحقيق على ما الاول ونقض الادلة
بطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف
يجري على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار او نفي المرة بالقيد
انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء
حصل الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه شيء بعد وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالامر صالح
والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة الرابعة
القضاء يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اذا قضيتم مناسككم الثاني
فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبها عليه
او لم يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الموتى وهذا هو المعنى المصطلح
عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشرع كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج
اذا افسد فيطلق على المأتي به ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع
المعتبرة فيه كما يقال التشهد والسجدة يقضى بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله
بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة تقضى اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان

في ان اتيان المأمور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء ام لا بعد اتفاقهم على
اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي
الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة او تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب به ايجاد
الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب اخر فيه
الوجوب المس وعبرا بط الماضي تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال
بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الافراد دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل
دون المبدل فانا قولنا ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع اذ ما ذكر
بصيرورة امرين وكلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلف بالصلاة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف
واحد كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك
مكلف بهذه الصلاة مع التيمم وحوابط لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر الثاني اسقاط الامر
نعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك
مضافا الى فهم العرف واللغة وما مر من ان الصلوة بظن الطهارة ثم تقضى بعد انكشاف
فساد الظن انما هو بامر جديد ودليل خارجي نعم من الخارج لو ثبت ان كل مبدل انما يسقط
المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن منه فلما ذكر وجب الحكم بانه بل الظن الاسقاط
مط نرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لان الامر مط يقتضي القضاء او يفيد سقوط
فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدلوا على المشهور ايضا بوجهين اخرين الاول انه لو كان
مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان
كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير المأتي به اولا فيلزم ان لا يكون المأتي به اولا تمام
المأمور به هذا خلف اما الثاني فظ واما الاول فهو مبني على ما حققناه من ان حصول الامتثال
لا يبقي طلب اخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل

يندفع

يندفع ما يقال ان فعله ثانيا غير المأتي به اولا لا نفسه فان كون ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا
بامر اخر كما يستفاد من التحري بل الثاني في محل النزاع واما على التحري الاول فلا يبقي طلب في الامر حتى يستدعي
لاتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة والافراد وان كان
تحصيل الطبيعة بعد حصوله او التحصيل الحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون جميع الافعال
الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المأمور به على
وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق
المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك فيجب لا يتخلف عنه بالذات
كما يقوله القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا اليه في المقدمات وايضا التكرار
على القول به انما هو على مقتضى العقل والعادة الا ان يمنع مانع منه كما هو في بحثه وما نحن فيه ليس كذلك
احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء
وفيه ان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح واتمام الحج الفاسد امر على حده ولا يجب له قضاء وبانه
لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب
عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجازي بل هو امر على حده وفيه انه مستلزم للواسطة
بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر بعد
التامل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضا انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المطلوب هو الصلوة با
الطهور ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقضي الفائت فالقضاء
انما هو للمبدل بالدليل لا للبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا واني لم اقف في كلماتهم على
نص يحتج بما ذكرنا ووجدت كلماتهم مختلطة في بيان المقصود فعليك بالتامل فيما يرد عليك من الكلام
لكي لا تخبط والله الهادي **قانون** اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت اذا فات
فهل يجب بعض فعله بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او

جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد ويبتني العضدي
المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس مركب في اللفظ والذهن من شيئين هل المامور به فيه شيئان ينتفي
احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد وقال ان هذا الخلاف اعني كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخا
رجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظ
ان مراده التنظير والا فالقيد اعني الزمان خارج عن الماهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين
في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض
الامر اتيانهما مجتمعا مع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي كون
القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية
وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بلا نظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلق
بانتفاء هذا القيد فالنافي لكون القضاء بالفرض الاول يستظهر لثبوت الاحتمال الاول المفيد
المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضده
اصالة البرائة عن القضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب
البقاء فان اشتغال الذمة بمجمل التكليف مستصحب لا يحصل البرائة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البرائة
الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البرائة الاصلية مع ان الظ من المقيد
هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والحجة انما هو الظ هذا ولكن يرد على العضدي ايضا ان مجرد
تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك كـ
احدهما عن الاخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة
للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن الفصول فيمتنع
انتفاء احدهما ينتفي الجنس ونيابة الفصل الاخر عن الاصل عدمه كما مر تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب
ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم الخميس او في يوم اخر ونيابته عن يوم في

الخميس

الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام شيئا اذ
الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس او بيوم ما غير الخميس لا بيوم ما
ما مطلقا الذي كان ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلق ولا وجود
له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم الخميس بمنزلة امسك في يوم الخميس متلبسا بالشرائط
المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس واضح ولا يصح التنظير ولا النقض به الا يمكن تحقق المقيد
بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الاستدلال على الامساك في المثال المذكور وكذا يبطل صلوة
ركعتين في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل ما نحن فيه كما مر فالحق والتحقيق ان ما في كتاب الجنس
والفصل هنا من عدم التمايز والا ما جاز الحمل بالحمل هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم
لحوق فصل اخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من القيد هو شيء واحد والمتبادر هو الحجة فلا يفهم من قول
الشارع صم الخميس الا تكليف واحد والزائد منفي بالاصل فان انتفى الخميس فينتفي المامور به بل يستفاد منها
على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر
انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قوله عم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور
لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذا الكلام في غير الوقت من القيود كالاقتران بين المفعول فيه كالحج
المفعول به والحال وغيرهما فلا يصح تفريع بعضهم على وجوب الفعل الثلث بالفراح لو فقد
السدر والكافور الان يثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء
كاليومية وقد لا يستتبع كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يجدي
ان لو كان الاستتباع من الامر الاول وهو ممنوع وقد يحتج بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه
والتخلف شاهد عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل اخر فهو
مقتضى الاول عند ما نفع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء او مساويا للاول ولو كان واجبا
بالامر الاول لم يعص بالتاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب لا التخيير ولا التسوية احتجوا بوجوه الا

الزماني ضرورة ان المأمور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع
انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا فتامل الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء
الاجل فكذا المأمور به اذا لم يؤت به في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين بعد الاجل لتوصل والمصلحة
المطلوبة باقية وهو ابراء الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل
للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف
المعاملات ويجيء تحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون تماما
في وقته وجوابه ان الاداء لا يكون استدراكا للمصلحة الفائتة وما نحن فيه استدراك المصلحة الفائتة

قانون الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل
كذا فهذا امر بالثالث مثل ان تقول له ليفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون المراد
اوجب عليه من قبل نفسك بعيد من جهة وان كان بما ذكرنا سلمنا الاضمار وهو من قبلي وتأييده انا
مامورون بما امر الرسول صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل
واطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاتبه على الترك وان بعد العلماء على ذلك واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم مروهم
بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القائل لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال
لذلك العبد لا تتجر لا يناقض كلام الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني
القرينة دالة على الارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي ونضعف كونهما محض التمرين ومن
فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو وكل بكرا بان يبيع النفس فهل للوكيل قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه
ام لا وهل يصح بيعه ام لا وانه الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك في تلك الحالة
ام لا الاظهر لا فان الامر طلب ماهية في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني
تزوجت لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار وان لم
يتم على تلك القاعدة فافهم المقصد الثاني في النواهي **قانون** النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي

على

على سبيل الاستعلاء فيدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا ومثل
اكفف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال ونهي من حيث انه الة
لملاحظة فعل اخر وهو الزنا وحال من حالاته وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة وقد يشترك
بينهما والاقرب الاول ويظهر وجههما بما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل وما في معناها فالاشهر
الاظهر انها حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى
وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا وكذلك لغة وشرعا للاصالة وعدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر
اثنية هنا فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك يظهر ادلة سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم
وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن
الشيء ليس الا التحريم فيدل على تحريم المنهي عنه وفيه ان هذا انما يتم لو قلنا ان كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم
ان لم نقل بكونه بلفظ ماخوذ في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت وح فلا يصدق على صيغة
لا تفعل مجردة عن القرائن الا انها على كونها للحرمة نحتاج بكفى صدق النهي عليها في افادة الحرمة والحاجة الى دليل
اخر كاسر نظيره في الامر وان لم نجعل لفظ نهي بمعنى ما اخذ في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال ظاهرا
ففيه اولا ما بيناه من الحق خلافه وثانيا ان هذا الاستدلال لا يدل على عموم الدلالة لغة والا لما احتاج الى
الاستدلال واما خصوص تخصيصه فيصير من باب ربتة بذلك مدلولا لا صيغة لا يطه فحمل الكلام بل يصير ذلك
الاشباه والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل في كلامه صلى الله عليه وسلم يصير حقيقة بل انما يدل على ان كلما صدر منه بقوله
لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب جائز وتخصيص كلمة الموصول بما لا يحلل من
ولا يبعد اخراج المكروهات لانه لا ترجيح لاحدهما على الاخر وارجحية التخصيص يعارضه لزوم اخراج الاكثر
مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على طبق مدلولاتها ان
حرمة فبالاجتناب البتة وان كراهة فبالاجتناب تنزيها والاعتقاد على مقتضاها في المقامين وبالجملة ربما
المطلوب الاذعان على مقتضاه ورابعا انه لا يدل الا على مناهي الرسول صلى الله عليه وسلم وانفهامهم حرمة مخالفة

لفظ

الله عن جوهرية المفترض بالنهي لا يدل على دلالة لا تنفصل في كلامه نعم على ذلك كعدم التلازم بينهما
كما هو واضح بين إلا أن يثبت بعدم القول بالفصل وفيه أيضا إشكال ثم إن صاحب المعالم ره وبعض تابعيه
تأملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام أئمتنا عليهم السلام على التحريم بعد تسليمها في أصل الصيغة لما ذكروه في
الأمر من جهة كثرة الاستعمال في الكراهة وصيرورتها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب
عنه هو الجواب عما تقدم في الأمر فلاحظ **قانون** اختلفوا في أن المراد من النهي هو الكف أو نفس
أن لا تفعل والأقرب الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر
عن ملاحظة أنه كان مشتاقا إلى الفعل فكف نفسه عنه فإن قلت العدم الأزلي سابق ويمتنع
التأثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع أن أثر القدرة لا مناص عنها قلت الممتنع هو إيجاد العدم السابق
استمراره فإذا ثبت إمكان ما هو مقصود بإتيان الفعل فيثبت إمكان بقائه باستمرار الترك إذ القدرة بالنسبة
إلى طرفي النقيض متساوية وإلا لكان وجوبا أو امتناعا فإن قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم أن يكون ممتثلا
أو مثابا بمحض الموافقة الاتفاقية أو بسبب عدم القدرة على الفعل أو عدم إرادته أو غير ذلك قلت أولا أنه
معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا أن الكلام إنما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا أن الذي يعطي الجلية
بل يعني إمكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فإن الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك
إلى الكف وفعل ضد آخر أو لم يكن بل يكفي فيه الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن
كل ما نهي عنه وإن لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مشتهي أيضا ويؤيد ذلك أنه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا لزم
عدم العقاب على ترك الواجب مع الكف عنه وهو باطل جزما فإن قلت على ما ذكرت أيضا يعود الكلام إلى أن المكلف به
ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو أمر وجودي وهو إبقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على
الامتثال بمجرد تصور تمكنه أن يصدر عنه الفعل وإن لم يكن قادرا عليه أيضا بالفعل وإلا فقد يكون مكلفا
بالكف وقد يكون مكلفا بفعل آخر من الأضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا هو أحدهما لا
على التفصيل فالمطلوب إنما هو ذلك الأمر الوجودي كالأمر بالفراق فإن حقيقته أمر بإلقاء الحطب بالنار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر

ذلك

ذلك من قبيل حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لأن المقدور بواسطة المقدور مقدور
وإن كان غير مقدور بلا واسطة نعم عدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة أحد الأمور
المذكورة فهو المكلف به بالذات وسائر الأمور المكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر
فائدتان
ضعف القول الآخر ووجه أبعدية عدم حسن الاقتصار على الكف فقط **فائدتان** الأولى قد عرفت
أنهم اختلفوا في أن النهي عن الشيء الأمر بضده على حد ما ذكروه في الأمر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم
بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بأن الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي
مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه ههنا وهو أيضا
مشكل لعموم الكلام ثمة أيضا وعلى أي تقدير فيرد هنا إشكال آخر وهو أنه على القول بكون المطلوب
بالنهي هو الكف يعود الأمر إلى النهي عن ضده الكف أيضا على القول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
فيلزم الدور فتأمل الثانية اختلفوا في أن الترك هل هو من قبيل الفعل أم لا ذهب المحققون إلى الأول
وتظهر الثمرة في مثل لو علق الظهار على فعل ليس فيه رضى الله تعالى فترك صوما أو صلاة وما لو ألقى في النار
وتمكن من الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه أم لا فيجب القصاص له **قانون** اختلفوا في دلالة
النهي على التكرار على قولين فعن الأكثر أنه للتكرار والأقوى عدم التكرار لنا ما مر أن هيئة الأوامر والنواهي
غيرها مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا يتبادر من الهيئة
على المادة إلا طلب الحتمي التحريمي أو الإيجابي والأصل عدم كونه أمرا في نفسه فعليه البيان مع أنا نرى بالعيان استعماله
في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلاة الحائض ونهي الطبيب عن المضار في المرض فاللفظ قابل لهما ويستعمل فيهما
والمجاز والاشتراك خلاف الأصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بأن النهي طلب ترك الطبيعة ومقتضى المكلف
عن إدخال الماهية في الوجود وهو إنما يتحقق بالامتناع عن إدخال كل فرد كما أن الطلب الإيجابي يحصل الامتثال
فيه بإتيان فرد وفيه أن ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدلول الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحدة أو بشرط العموم
المجموعي أيضا مع كونهما مقيدين بالعموم في الجملة فضلا عما لو كان المأخوذ هو الطبيعة المطلقة كما هو القدر

المسلم فی مبدا الاشتقاق اذ کما ان المط یحتمل الاطلاق والتقیید کذلک الطلب ایضا یحتملهما فکما
یصح ان یقال اطلب منک عدم الزنا الحاصل ما دام العمر وعدم الزنا فی شهر او سنة کذلک یصح ان یقال
اطلب منک دائما ترک الزنا او اطلب فی هذا الشهر منک ترک الزنا ولا دلالة فی اللفظ علی احد التقیید
فطلب ترک الطبیعة انما یقتضی ترک جمیع افراد الطبیعة فی الجملة لا دائما وابدا فالمطلق من العنتر فلا
یمکن اثبات الدوام والتکرار للنهی لا من جهة المادة ولا من جهة الترکیب اللهم ان یثبت بالتبادر العرفی کما
یظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذکره المستدل مع انه فی معرض المنع او یثبت فی ذلک بان طلب الترک مط
وارادة ترک الطبیعة فی وقت غیر معین اغراء بالجهل فوقوعه فی کلام الحکیم یقتضی حمله علی العموم وهذا
وجه وجیه ولکنه ایضا خلاف ظ کلام المستدل وعلی هذا ایضا انکرناه هو دلالة الصیغة علیه باعتبار
الدلالة اللفظیة کما هو المعیار فی نظائر المبحث والا فلا یمتنع الحمل علی العموم وح فصلاة الحائض وما نهاه
الطبیب قد یقید اولا بالوقت والزمان المطلوب ترکه فیه ولو حظ مقیدا بذلک ثم حمل ما وقع النهی و
لذلک یحمل الاطلاق فی ذلک الزمان بالنسبة الی جمیع اجزائه وان کان مط بالنسبة الیها ولا یذهب علیک
انه لا یمکن اجراء هذه الطریقة فی الامر وادعاء حمل مطلقه علی الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما
وعدم لزوم اللغو والقبیح فی کلام الحکیم بخلاف ما فی غیره نعم یجری هذا الکلام فی مثل احل الله البیع کما
سیجی هذا ولک ان تمنع اجراء هذه الطریقة فی النهی ایضا بان یقال لا یلزم من الاطلاق فی الصیغة وتوریح
المط ترک الطبیعة فی وقت غیر معین حتی یلزم الاغراء بالقبیح لنقول المراد مطلق ترک مطلق
الطبیعة وربما یحصل الامتثال بترک جمیع الافراد المنهی عنه فی الان المتاخر عن النهی فی زمان یمکن حصول
الفعل فیه ثم ان التکلیف بترک الطبیعة وتکراره علی القول مطلق بالتکرار هل هو تکلیف واحد
او تکلیفان فیحصل الامتثال بترک بعض الثانی دون الاول ومقتضی الاستدلال علی التکرار بان
المطلق یمنه ترک الطبیعة وهو لا یحصل بترکه دائما عدم الامتثال بالترک فی بعض الاوقات ومقتضی
ما ذکرنا من انفهام التکرار من وقوع المطلق فی کلام الحکیم هو حصول الامتثال بما وافقه مط النهی و ان

عصی

وان عصی بترک استمراره واما علی الاستدلال بالتبادر فلا بد من التامل فان تبادر مع تقیید الترک
المفروضة بحسب الاوقات ببعضها ببعض فلا یحصل الامتثال الا بالدوام والا فلا یحصل الامتثال بفعل البعض
وان ترتب العقاب علی ترک الاخر والحق علی ما اخترناه من حصول الامتثال بالترک فی الجملة الا ما اخرجه الدلیل
کترک الاکل فی الصوم ولیس ذلک لدلالة النهی بخلاف قوله تعالی ولا تقربوا الزنا فان الامتثال یحصل بترکه فی شهر کم
او عام او اقل او اکثر ثم ان ما ذکرناه من حصول الامتثال بترک الطبیعة فی الجملة انما هو بالنسبة الی الت ی
والافراد المتعاقبة بحسب تمادیه وانا الافراد المتخصصات فهل یتعین ترک الزنا بامرأة معینة وارتکب الزنا مع
الاخری فلا یحصل له الامتثال لاجل ذلک الترک فان الطبیعة لم تترک مع ان الامتثال بالترک
الاخری محال العدم المقدور بل ان المقدور ما تساوی طرفاه فکما لا یحصل زنا بین فی ان واحد یمکن
ترک احدهما فان ارتکاب الاخری بالجملة فلا بد من ترک الطبیعة رأسا فان من الزنا لا یتحقق الا متثال
ولا یحصل الا بترک جمیع الافراد **تنبیه** کل من قال بکون النهی للدوام لا بد ان یقول بکونه
للفور لیتحقق الدوام واما من لا یقول فلا یلزم عدم القول به من هذه الجهة وما ادعاه بعضهم من ان
کل من لا یقول بالتکرار یلزمه عدم القول بالفور فیه ما فیه مع ان الشیخ فی العدة ذهب الی کونه للفور
ولا یقول بالتکرار نعم ذهب العلامة فی التهذیب الی عدم الفور مع قوله بالتکرار ولا یلزم ان یکون ذلک
للتلازم بین القولین فهو یقول بالفور مع عدم قوله بالتکرار فلعله یدعی التبادر فی الفور ویقولون ان العقلاء
یذمون العبد المتوانی لامتثال المولی فی النهی واما علی ما ذکرنا من خروج الکلام عن الاغراء بالجهل فیلزم القول
بالفور ایضا **فائدة** اختلف العلماء فی جواز اجتماع الامر والنهی فی شیء واحد وموضع النزاع
ما اذا کان الوحدة بالشخص لکن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذی لم یتعدد الجهة فیه بان
یکون مورد الحکمین جهة واحدة فهو مما لا نزاع فی عدم جوازه الا عند بعض من یجوز التکلیف بالمحال
وربما منعه بعضهم تمسکا بان هذا التکلیف محال لانه تکلیف بالمحال ولعله نظر الی کون الامر و الطلب
مسبوقین بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترک محال واما الواحد بالجنس فهو ایضا مما لا نزاع فی جواز

الاجتماع غير بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منع بعض المعتزلة ايضا
نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف كما لا يخفى الا على الفطن واوضح
فهذا لقد غرط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا
وهو الظاهر من كلام السيد رض في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متاخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي
وسلطان العلماء والمحقق الخونساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني
والسيد الفاضل السيد صدر الدين وامثالهم رحمهم الله بل ربما يظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل ابن
شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه بذلك بل لا يبعد ظهور كلام الفضل في ان ذلك كان من
من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار
الانوار ايضا وانتصر لهذا المذهب جماعة من المعاصرين والمعتقد بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذا
المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون
في كتبهم فنحن نقتفي اثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرت
ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلاة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد شخصي ومحط
البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلاة فانه هو الذي يحصل به الغصب فيحصل به جزء الصلاة فهذا الكون
شيء واحد له جهتان فمن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه ومن حيث انه من اجزاء الصلاة مامور به
لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم يتعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة
الصلاة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجده المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرجع من ذلك
قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين مع كون الشيء الواحد محبوبا
ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد
الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر ولا يمكن وجوده في الخارج فيقبح التكليف بايجاده في الخارج
قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت

استحالة

استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان الوجود الكلي لا بشرط لا ينافيه وجوده مع الف شرط فاذا
من اتيانه في ضمن فرد فتمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد
والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا الكلام سار في جميع الواجبات
بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن من
المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما بينت عليه الامر يكفينا فان
الامر بالصلاة امر بالكون والامر بهذا الكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو
جزء الصلاة فهذا الكون الخاص مامور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم
عن جميع افراده ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد
المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبها التبعي الذي
بيناه في موضعه ولكن غاية الامر توقف الصلاة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار
المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا
للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه فرد ما مامورا به من باب المقدمة ايضا والامر وان لم
تعلق بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري ايضا يقبح اجتماعه مع الحرام
قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققناه في مبحث الواجب التخييري لانا لم نجد فرقا بين الواجبات العينية و
التخييرية وحاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد حينئذ تابع لوجوب الكلي والامر بالتخييري بالعكس فوجوب
الافراد في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يحقق في مع الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول
اذا امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد او انحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد الشخصي عينيا كاصل الكلي والا فان كان الكلي مباحا
فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغصبي المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة
في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على ما ان
لابد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا ذلك في مقدمة الواجب ايضا المقد

التي هي موضع النزاع في الكشف الوجود وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من فعال المكلف ولا فقد بصير
مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من فعل غير المكلف مثل الشيء الذي حصل من الغير من دون اطلاعه وقد تكون شيئا
حراما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون
المقدمة مطلوبا بالامر وكل واحد منهما يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو فرض انحصار تحقق الصلاة مثلا
في الدار المغصوبة فيجي ايضا القول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول
بوجود الكلي وهو مبهم قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود وقد بينا ذلك في مسئلة
تعلق الامر بالكلي المنافي عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت القدر المشترك الانتزاعي من الافراد التي
من جملتها المحرم كيف يجعل مطلوبا وكيف يمتاز عن الحرام ويتخلص عنه قلت ان ماهية الصلاة المنتزعة من الافراد
انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد الصلاة لا باعتبار غصب والمنتزع من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب
الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فان الاستحالة المقصورة
انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة مجديا للزم القبيح والمحال
وهو محال على الله الحكيم مع انه ايد على المطلوب بطريق اولى لان النهي في المكروهات تعلق بالعبادات دون ترك
ما هي فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المأمور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما
نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان الفصل الايد على امتناع الاجتماع في النهي عنه نحو ايضا لو كان اخص
من المامور به مطلقا ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه انشاء الله ولذلك اورد الاصوليون في المسئلتين الكلام
وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لا دخل في المسائل الاصولية ايضا وجه ولكن المسئلة الاتية انسب بالمسائل الاصولية
لابتنائها على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل
معنى قوله لا تصل في الحمام ولا تتطوع في وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلاة ارجح من فعلها وهو معنى
المكروه مع انها واجبة ومستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع المنع من الترك او بدونه ومراده رجحان
الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول

المناهي

المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج عن العبادات بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلاة في
الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي مواطن الابل عن نفار البعير وفي البطائح عن التعرض للسيل ونحو ذلك ولم يجتمع
الحرام والوجوب فيه ولا منع هذا الاستقراء او تحقيقه وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض
الرشاش مكروه وهذا الكون بعينه هو الكون الحاصل في الصلاة فلا مناص عن اجتماع الكونين وكونه واحدا فان قلت ان مطلق
الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلاة قلت هذا المعنى في ان الصلاة في الحمام
منهي عنها لكونها في معرض الرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلاة وعاد المحذور فان قلت ان مطلق التعرض
للرشاش مكروه والنهي عن الصلاة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور ايضا وثالثا ان الفرق بين
قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت فقلنا انما نقول بحرمة الصلاة في الدار المغصوبة
انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلاة واتحاد كون الغصب مع كون الصلاة ليس باوضح
من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلاة ورابعا ان هذا الاتيم في كثير من الحمامات وكثير من الاوقات
وتخصيص ما دل على كراهة الصلاة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا
في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم دوام
الكراهة دائما لذلك كما نشاهد في غسل الجمعة هذا كله فيما ورد من الشرع النهي واما في مثل الصلاة في مواضع التهمة
مما يكون من جنسها عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها
جزما او لم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهبه الثاني ان المكروه بالكراهة
هو كونه اقل ثوابا بمعنى ان المصلي في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان مطلق الصلاة مع قطع
النظر عن الخصوصيات له ثواب وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلاة في المسجد وقد ينقص
كالصلاة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلاة في البيت خلاف ما يقع انه يلزم من ذلك كون جل العبادات
مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلاة في مسجد الكوفة لانها اقل ثوابا
منها في المسجد الحرام وه وحاصل هذا الجواب انه مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلاة وفعلها

ماهو ارجح منها اصلاً فان ترك الصلوة في الحمام واختيار الصلوة في المسجد والبيت مما ثبت خيريته بان
ذلك مما لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع
الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك قد عرفت بان الخصوصية اوجبت نقصاناً لهذا الفرد ذكره
عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة ما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول
ولم يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور فاذا قلت ان المراد بالنهي ليس هو
الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان رجحان الفعل بانه اقل ثواباً من غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي
قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب
الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او يجتمعهما الى اخر ما ذكرنا على انا نقول
ترك الفرد لكونه اقل ثواباً واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع
في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام في بعض الايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت لان
كل ان يسع صلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يقال الاحكام
واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل
فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بلا صلوة المكروهة بنافلة توجد
يوقع فيها هي الصلوة التي كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ان هذا هو الصلوة
التي هي وظيفة هذا الوقت فلم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انه لما علم انه
لا يستغرق بالنوافل فقال لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف
منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة بدون بدل مع ان هذا الكلام في مثل صوم
يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل يوم
الغدير الذي يتفق مرة في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترقبه المؤمنون بل يترك فيه الانفاق
ومع ذلك ينهى عنه الشارع في السفر ويريد منه بدله الذي لا وجود له اصلاً بل المعنى له مطلقاً كما عرفت فاذا قلت

فما تقولون

فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت النواهي التي وردت عن
العبادات انتزيهها كلها انما تعلقت بها باعتبار وضعها وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقها
بذاتها مثل ان يقول قرائة القرآن مكروهة على الحائض على التقريب الذي سنبينه في جعل صلوة الحائض
من جملة ما نهي عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى التكلف وانما
نحكم برجحانها بكونها كالصلوة لاحتمال ان يقال للنهي عنه هو قرائة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار
الوصف والحاصل ان المفروض ان كان التعلق بالذات بخصوصه فيتبع الا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك
وبالمرجوحية فلا اشكال في واحد منهما لان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات
رجحان وللخصوصية التي يحصل معها في ضمنها مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد
توازي الرجحان الثابت لاصل العبادة ويساويه او يزيد عليه فعلى الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني
يكون تركه راجحاً على فعله وعلى الثالث بالعكس فيما لم يرد عن العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي
الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فيختار غير هذه الخصوصية سواء في الاقسام المتقدمة واما فيما لا بدل له
كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون
راجحاً على فعله بل الثاني هو المتعين هنا للاجل النهي عن العبادة على الفرض فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية
على الرجحان الحاصل لاصل العبادة وتركها ولذلك كان المعصومون يتركون تلك العبادات او ينهون عنها والا
بمعنى لتقية تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثواباً من سائر العبادات سيما اذا لم يرد لها بدل
كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يحكم ببقائه التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان لازم العبادة
لا يعتبر فيها من رجحان جزماً قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وماهيتها واما
ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضاً يحكى بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل فيها
اي بسبب العبادة لعدم قصد التقرب حصول القرب لانا لم نحصل الى عباداتنا التي لا نرى فيها اصلاً ولو لم نقل بان
عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخرازة الغير المبطلة على الشرائط مع انه قصد التقرب لا يمكن نحض معناه في طلب القرب

والنهي والوصول الى الوصف فان من معانيه موافقة الامر فهذه العبادة من حيث انها موافقة عكس قصد التقرب
بها وان لم يحصل التقرب بها من جهة من احمد منقصة الخصوصية الاترى ان الامام موسى بن جعفر ع كان يترك
النوافل اذا اهتم واغتم كما ورد في الروايات وافتى بعضهم بها في الذكرى فتمكن التهمة والمخاطرة به رحمه الله تم منها اسلا وسيما
غلا اولا من فعله ولذلك اتركه الامام ع ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا من حضرته ع منكر تأو
في مثل الرواية المتأكدة في غاية التأكيد المتممة للنقص ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة و
قصد التقرب بها والله اما النقص فحصل من جهة تركها مع ذلك فاما ذلك هو لحماية الحمى ولئلا يفتح سبيل تسويل
ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة عمود فساطيط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كانت
العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة العبادة تكفي في صحة قصد التقرب بها لم يثبت لها مبطل من
الخارج وان لم يمكن حصول التقرب في الخارج فان ورد في مثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من
طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام ع صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصحيح في كونه مندوبا بل
كان مندوبا بقيد السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما الابد من نفي الكراهة فيما لا بدل له او بين القول برجحان تركه مطلقا والا
في صوم السفر المكروه في التطوع في الاوقات المكروهة من الصوم ففيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال
فلا اشكال الثالث ان المراد بالكراهة بكون العبادات من جهتها بالنسبة الى غيرها من الاولى ادعاه بعضهم بخلاف الاولى
في محالها ذاتي والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كما في القصر في المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه راجحا في ذاته
الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب الغيري كاستحباب غسل الجنابة للصلاة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذلك
الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الاخر وكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلاة الصائم مع
انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوها وفيه
ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مرجوحية منقصة في ذاتها ايضا فيتحقق التركيب بالنسبة الى ذاتها ايضا
فيعود المحذور والا فمعناه كون الغير افضل منه وارجح ومع فقد ذلك الغير يكون ما يوازي اصل
الطبيعة في الثواب فيصير بالاخرة مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد منقصة ذاتية لانه لان

هذه

هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف اصل المجيب فان مبناه على عدم اعتبار
تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايضا اعني ما كان مرجوحا الى سائر الافراد التي لها مزية على الكل
الطبيعة ولا يجري ما ذكره المجيب اذ نقول لم بعد تسليم كونه راجحا بالذات مرجوحا بالنسبة الى الغير فلما
ان يكون فعل ذلك مطلوبا وتركه او كلاهما الى اخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب نفسه
لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فتركه ترجيح على ما فوت عنه فان المطلوب
شيء واحد ولا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال
قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع الضدين في اختياره واصح
مع انه لا فرق بين قولنا الاتصال في الدار المغصوبة والاتصال في الحمام فاعتبر فيها الرجحان الذاتي والمرجوحية
الاضافية ايضا وربما يقال ان الفارق ان الصلوة ثم عين الغصب وههنا غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكليف
الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة
يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما عنون به القانون وما سيجيء فيما بعد فان النهي ثم تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة
المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها والغصب منهي عنه والذي ذكرناه من النقص انما هو من باب الاولوية
والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا وليس مثالنا في العبادات المكروهة مطابقا للبحث في المتنوع ولزم مما ذكرنا
القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من المأمور به ايضا فان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا
لا تغصب وبين قولنا صل ولا تكون في مواضع التهمة وطابق بين قولنا الاتصال في الحمام والاتصال في الدار المغصوبة
فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في موضع التهمة اضافية بالنسبة الى غيرها في المثال
الاول فهل تقدر بان تقول بمرجوحية الصلوة في الدار المغصوبة اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني
والنقض الاول الذي اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال
والمعارضة التي ذكرنا في دفع جوابك انما هي بالفقرة الثانية من مثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى منه
وما دفعت به المعارضة بناء على انا اردنا بالمعارضة المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى

هو المثال الثاني قوله وكان الجمع الخ فيه انه رجوع عما اول الكلام فان الموجهية بالنسبة الى الغير غير
المعبر صحيحه للغير وكذا الوجوب والاستحباب وقد اختلطا في مثل هذه المقام ويشهد به التشبيه بالنفي
او التمثيل بالاشتراك مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري ايضا هو الكلام في ما نحن فيه وهو ايضا من المواضع
التي نشأ الى ورودها في ذلك بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح الابهذه الملاحظة مع ان الاستحباب النفسي
على القول بالوجوب الغيري انما هو في المرتبة وقت مشروط بالطهارة وبعد وجوبه فيجب للغير فيختلف الزمان
واما على القول الاخر فالاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مقتسلا
لا انه يستحب الغسل الى الان يقال استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب
فيستحب الغسل فالمناص هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف به لان الكلام به على مذهب المجيب هو الفرد
وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرناها هو الصلاة في المسجل فان المستحب والواجب ايضا متحدان
افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث الشخص وما ادري ما يقول
هنا قبالا لما ذكره في الفرد المرجوح المكروه بقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقد الرجحان
والمتميز الموجود في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فرجحه على المقابل منها و
ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذلك الوضوءات ونحو ذلك
واضطرب كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترناه فلا
اشكال وقد بيناه ذكره في كتاب مناهج الاحكام الثالث السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون
في مكان مخصوص ثم خاطر في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب
عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان
الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع
بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب
من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فانما الكلام

انما هو

انما هو في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظاهر من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان
مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقال مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله ما
اتفق وفيه ما اشرنا اليه من ان المحال لا يرد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره نعم يصير الحرام مسقطا
عن الواجب لا ان الواجب يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال في الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك
في التوصلي ويقال بانه صحيح لاجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع بل مناط
ان الامتثال العرفي في الامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل صريح في قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي
في حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا ان الحرام مسقط عن الوجوب فلا فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع
الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اريد به سقوط الواجب بفعل الحرام واما على مذهب المنصور فيصح بارادة ذلك
وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المأمور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجود الفرد من باب
فيكون هو ايضا توصليا سيما في محل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة ووجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي
كما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم فلا تحصل الجزء ووجود غيره ايضا كما اشرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم وقوله فان
الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة فيه ان انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجها عنه جزء الخياطة
والقول بعينية وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو
من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في
هذا المكان لو ما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدعاه وقوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت فيه ان اهل العرف قاطعون
بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان
لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليس مطلوبا له لما ذكره وجه وانما
عدم العلم بارادة الخياطة كيفما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ويمكن ذلك كله في تذكرة منافاة في
المثال فليتمثل بما ذكره بعض المحققين المحققين بان المولى امر عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى
المقدار المذكور يكون عاصيا مطيعا من الجهتين حتى ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد

ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشاء من جهة لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك
لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مأمور به وهذا منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك
والكون الحاصل في الصلاة والدار المغصوبة شيء واحد يمتنع ان يكون مأمورا به منهيا عنه فتعين بطلانها وايضا كيف يجوز
على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلاة في الدار المغصوبة لا انكح فان ركعت لعاقبتك وتقول ايضا اركع هذا او غيره
والا لعاقبتك اذ لا يظهر الجواب عن ذلك بالتأمل فيما مر وتقول ههنا ايضا قوله بالجمع بينهما في امر ممتنع ان اراد ان الامر بالصلاة والنهي
من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه الكون الحاصل في الصلاة ممتنع لاجتماع
نحو ما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين والحاصل ان جهتي الامر والنهي ههنا تقييديتان لا تعليليتان كما اشار
اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة مع ... بحيث يعد في الواقع امرين ان اراد بذلك لزوم تعددهما
في الحس فغير مسلم وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم ينتف احدى الحقيقتين في الخارج بسبب
اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا واحدا بل هما متغايران في الحقيقة متحدتان في ظاهر نظر الحس في الخارج وذلك كان
في اختلاف المورد وقد عرفت ورودها في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة
والجمعة يجزئ تركه هذا الفعل الى بدل جمعه ولا يجزئ تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في نظر الحس مطلقا وكذا المكروه وغيرها وهذا من
مما قوله وايضا كيف يجوز الخ قد عرفت ان الشارع لا يقول له اركع ولا تركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع لما
من ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك مسقط عن المباح كما اشرنا و
التكليف الباقي حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام مطلق المكلف به لا باعتبار الخصوصية بشرطها فلا بد
انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم تعالى لما يعلم بعواقب الامر المحيط بجميع افراد المأمور به كيف يخفى عليه
هذا الفرد فاذا كان عالما فمقتضى الحكمة انه لا يبيح فلا يكون من افراد المأمور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث من اجل ما ذكرنا
من كون دلالة الواجب على مقدماته تبعيا من باب الاشارة وان محاورات الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر من الدلالة
هو المقصود من اللفظ وهو مستدرك عندنا لكنا نجيب عنه بان المأمور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نعقل ان هذا الفرد مما امر به
الشرع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها في ضمن

الافراد

الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات كما قلنا في النجاسة عن وجه المطلق
ورافعا للنقض عن السيد المعجب انه لا يستحيل ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبة ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد
ايضا ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه لعاقبتك لما خالفتني في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي
عنه شيء خارج فهذا هو معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح
وارتفع الظلام فالحكم ثبت قلت ومع ذلك يظهر الجواب عن الاستبعاد في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان
بالطبيعة لا بشرط الخاصة في ضمن هذا الفرد لا تيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ارجعها تنبيه

تنبيهي

الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء
ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلام فان قوله صل مطلقا والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق
عليه المأمور به كما ان قوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والمقاعدة للبحث عنها بعد استقرارها
على عدم الجواز الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فيما وجب الامر والقول بالبطلان كما اختاره بل ان نفي
الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلاة لما تقرر ان الصلاة واجبة الا اذا كانت تحصلنا الغصب ولذلك ذهب بعض
المتأخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسألة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان المناسك الارض حقا
في الصلاة فلا يبعد الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكر لذلك وجوه ترجيح النهي وجوه منها ان دفع المفسدة اهم من طلب
المنفعة وهو مطلقا ... اذ ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد
بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه في بحث تكرار النهي ومنها ما يقال ان الاستقراء يرجح جانب الحرمة على احتمال الوجوب كمن
العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في مثال ذلك لاجل ترجيح
الحرمة على الوجوب سبيل العلة كان للدليل اخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلاف ما نحن فيه ههنا بل يمكن القلب بان الاصحاب
الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته
باصل البراءة وكل ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه العنوان وبالجملة
فلا بد من مرجح تطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاها بالصحة او البطلان الثاني ان ما عنونه به القانون هو الكلام

في شيء واحد ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر واما ما يمكن فيه الانفكاك عن احدهما دون الاخر كقوله صل
ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مر الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة ان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه
واما ما لا يمكن الانفكاك عن احدهما فيه مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مأمور بالخروج وليس منهيا
عنه ولا معصية في الخروج الثاني انه عاص لكن لم يتعلق به النهي الثالث انه مأمور به ومنهي عنه ايضا ويحصل
الفعل والترك بتكليفهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو اقرب لنا انهما دليلان يجب اعمالهما
ولا موجب للتجوز والتقييد بها الموجب لفهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسننبه والعقل كالدخول وان كان
في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مأمور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه
يلزم تكليفه بما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء حتى يكون
المستطيع مكلفا بالحج اذا فوته باختياره وان فات استطاعته لا يقال الخروج اخص من الغصب مطلقا وفهم العرف
يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس بمأمور الا من حيث هو خروج بل لانه يتخلص عن
الغصب كما ان الكون في الدار ليس حراما الا من جهة انه غصب فالنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما
استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة
فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة منحصرة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما
في باب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة ان الفرد الغالب الوجودي لامكان التخلص
بوجه اخر اما بان يحمله غيره على ظاهره او يطير بجناحيه او بدون اختياره او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف
على نص بحجتها في كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب وموافقوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي
بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المأمور به الذي لا نهي عنه وفيه ما
مر مع انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك فالنهي باق بحاله وبين من حصول ايضا واما القول الثاني فاختاره
فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجابه الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا ترك
المأمور به او فعل المنهي عنه فاذا لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن

ان يقال

ان يقال على اصولنا ان النزاع بين هذه الاقوال ليس ما اخترناه لفظي مبني على اجتماع الامر والنهي حال
التكليف مع قبيل التكليف الا بتلاف والتنبيه على استحقاق العقاب الا طلب الترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله
مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلام ابو جبر ايضا بعيد

قانون

اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات او المعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد
هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا وعلمت في الجملة
واحتياجها الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب وذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد الطاعة عرفا في العادة
والموافقة الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص نعلم بحصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا
يسقط الموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا لان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات ما قابل ذلك اي ما
لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل النجاسات او لا كالعقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة
لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب حينئذ في الواجبات وحصل العقاب في تركها واثبات المعاملات
على الطريقة العموم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب او باجتهاد غيره عليه او بحصوله من مسلم من دون اطلاعه
باعادة الغسل وكذلك ترتب الاثار على الافعال الجزئية في المعاملات كترتب المهر والارث والولد على دخول ابن حنيفه في حال
الحيض وغير ذلك الثانية الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة
لا اصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لعموم الدليل دليل العدم وما اشتهر ال
بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان المراد منه الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان
اراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد اصالة الجواز حيث ان العطا بما له لغيره واخذ مال الغير منه لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن
ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار وربما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو بمعنى الحمل على الصحيح والمراد
انما يحقق صحيح ومفاسد في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر
من مسلم لا بمعنى ان الصحة اصل المعاملات لا يثبت بمجرد فعل المسلم المتنوع المحتمل كونه على الوجه المحرم او المحلل يحمل على المحلل اذا صدر
من مسلم لان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية الصحيحة وصدورها

عن المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي معمول عليه بالادلة المبينة
القويمة مصرح به في العبائر الكثيرة الثالثة محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد من الشرع له جهة
صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خصوصياته عامة المطلقين ثم استثنى بعضهم عنه مثل الامساك ثلاثة
ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد
بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل ومما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي
فيما كان بين المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحد في الوجود اولا ايضا خارج عن هذا الاصل ولذا افرده
القوم ولو حناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المأمور به والمنهي عنه والمأمور والمنهي عموم و
خصوص مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما متعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه
او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او لشيء مفارق معه غير متحد معه في
الوجود والمراد بالمتعلق لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد
والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغيرهما كما في مسألة النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال
ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فا
لنهي انما تعلق بها لوصفها دون ذاتها لما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرجع على المادة بعد اعتبار قيودها وصفا
فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو
اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر
عن الافراد من انه يلزم ان يرجع العقل عما فهمه اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحائض
ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثالين المتقدمين
لان نفس الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التأسيس من جعل القيود من متعلقات المادة فهم
غلط سلمنا عدم كونه قيد الموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كونه القيد عن غير
علم بان يكون المراد الحائض منهية عن الصلوة ما دامت حائضا فليس معناه انها منهية عن الصلوة

الكائنة

الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة الحاصل ان المنهي عنه لنفسه اعم من ان يكون بعد
ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فالطاهر مكلف بالصلوة والحائض منهية عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن
ملاحظة حال المكلف فقط كالامساك ثلاثة ايام فيما هو في صورة التكليف العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة
المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد
والسفيه ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحائض واما النهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في
الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان المبيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على القول
الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه الى اخر الاحتمالات ويظهر حكمها
بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذا الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما ان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة
وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم والمفارق في
او غيره من الاحتمالات كالساتر غصبا في الصلوة والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد
في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقابله الوصف اللازم كالجهر والاخفات في القراءة فانها لا تنفك
عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فكون الصوم في يوم النحر وصفا
اللازم وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك شيئا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان
النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع بغير نهج الشرع وكالنهي عن ذبح الذي وعن البيع المشتمل
على الربا واما المنهي عنه لوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار المغصوبة وصف
خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها ومميزاتها لكونها في هذه الدار من حيث انها كالدار الا
والمكان الاخر لكن باعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبا لا من حيث هي كذلك والظاهر ان قوله لا تصل مكتفيا
ايضا مثل ذلك اذ الدبر بعلم قبل النهي لاعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشرع وجودا ولا عدما فهو وصف خارج عن
خارج ايضا وكالنهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا او بيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق
المتحد معه في الوجود فكقوله لا تصل ولا تغصب والنهي عن المعاملة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاملات

مفارق

بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول واما النهي عن الشيء
غير مخصوص في الوجود كالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل
النزاع في هذه المسئلة ذكرناها تطفلا وقد تقدم الكلام في الاولين منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام
والامثلة مغشوش مختلط بعضها عن ذكره والكلام فيها وانما استوفيناها لذلك والا فلا يتفاوت الحكم
للاقسام في كثير الاقوال الاتية المرابع اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو
موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو ظن ان يتطهر من يصلي صلوة
صلوة صحيحة درهما فهل يبرء ان اعطي من صلى بظن الطهارة ثم اذا ظهر كونه فاقد الطهارة في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه
موافق للشريعة ومطابق للامتثال على مبنى في هذه الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم بعد يسقط القضاء
يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان الذي لا
قضائه هو الصلوة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى التكليف المحتمل وقوعه على وجوه متعدد بحاجة
بعضها مقدم على بعض حسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها لا يتعدد في وجه صلوة الظهر حسب النوع وقد
بان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وغير ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة
بظن الطهارة بالعرض الجديد على المعنى المصطلح الاصح فهذه الصلوة ايضا هي مسقطة للقضاء على القولين والظاهر ان المراد
الفقهاء اسقاط القضاء يقينا او في نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقطة للقضاء ظنا فلا يبقى على مذهبهم فائدة
باختلاف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح في ان دون ان او يجعله من اول الامر وكلامهم
بظن الطهارة الا اذا حصل اليقين لم يكن صحيحا او يحكم عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد في ذلك
غير بعيد ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر
انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر
اليقين به بتحصيل العلم فلا امتثال بموافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوت الاداء ولان المكلف
التعبد بالظن ما دام غير متمكن من اليقين وعلى هذا فلا يبعد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من
حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت ايضا بل بطريق اولى فما اسقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال المأمور به بحيث يوجب

فعلم ثانيا

فعلم ثانيا انه لو ثبت في الشريعة وجوب فعلم ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال فيجب الاعادة مطلقا ان قلنا بكون القضاء
تابعا للاداء او يثبت الوجوب بالفعل خارج الوقت ايضا في الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد ولو حصل الامتثال
ظ والمراد من قولهم ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد النقض في عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة اذ ما اسقط ٢ اريد
القضاء في الجملة هو ما يثبت له قضاء في الشريعة ولا في طرده بفاسدة ان اريد ما اسقط اي ما اسقط معه القضاء وان كان من جهة
عدم شرعية القضاء واما في العقود والايقاعات فهو عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتمليك العين في البيع وحصول الزوجية عند الفقهاء
بالعقد والفرقة في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك ولا بأس به ومع ملاحظة ان المراد من الاثر في العبادات
وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف الفساد
الحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصح برد اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما
لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثل الباطل في العبادات في الدار المغصوبة والفاسد بصوم العيد ووجهه غير معلوم
الا انه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا عرفت هذا فنقول والاقوال في المسئلة خمسة الاول
الدلالة على الفساد مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر الدين الرازي عن اكثر اصحابه والامدي عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية
والحنابلة والثالث الدلالة في المعاملات مطلقا وهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة الرابع نفيهما شرعا لا لغة وهو مذهب
السيد وابن الحاجب الخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على
دلالته على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس بمأمور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن في ذلك الاجتماع
الامتثال واذ لا امر فلا امتثال فان قلت هذا انما يتم لو لم يكن له امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفي موافقته
فالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مأمورا بها بالخصوص لكنها مأمور بها بالعموم فثبت الصحة وهو موافقة الامر بلزوم اسقاط
القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المأمور به كما مر الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مأمورا بها ومنهيا
عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع من ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار
المغصوبة ولكن لو صليتها فيها فانت مثاب على ايقاعها ولكنك اثمت بفعلها في المكان ولا يدل اللفظ ايضا على خلافه في كلام بينة
اصطلاح من الشرع فيه ايضا ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص يعني ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب والعرف
هو الحاكم لا لان النهي عنه بعض الصفة دون الموصوف كما يقوله الحنفية هذا في غير المنهي عنه لنفسه واما هو فالحكم بحصول التخصيص

اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا واما النقض بالمعاملات
بان التجارة ايض قد يكون واجبا وقد يكون مستحبا ولا اقل من الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام
فلا بد من التخصيص ايض وفيه ان منافاة الوجوب والاستحباب من العبادات وبطلانهما من هذه الحيثية
بمعنى عدم الثواب او حصول العقاب لا ينافي صحتهما من جهة ترتب الاثر وكذا الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم
معها لا ينافي ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقال لا تبع بيع التلقي ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت
لصحت ولكن يصير النهي مثل ذلك والمثل مثلا للمنهي وما يقال ان التصريح بذلك قرينة للمجاز
وان الظاهر من النهي ليس بمراد ففيه ان القرينة رافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقض كما في يرمي
بالنسبة الى الاسد ولا مناقضة ههنا ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته
من جانب الشرع ايض كما سيجي واما اللغة والعرف فكذلك ايض لعدم دلالته على الفساد باحدى الدلالات الثلاث
اما الاوليان فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من
المعاملات منحصرا فيما يناقض التحريم فيدل على الفساد دون غيره وتوضيحه ان المعاملات اما لم
يخترعها الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الاثار الشرعية
فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل التحليل والاباحة والوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة
عن تراض المستثنى من النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على
الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما وعقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل
الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم احل الله واوفوا مثلا
بذلك فيخرج عما يثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر
في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا يناقض التحريم فلا يدل كما في قوله
اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب الحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما اسلفناه
وحققناه من التلازم عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين بعد ما كان

المنهي عنه

المنهي عنه نفس المعاملة بعينها من حيث يحكم بان انحصار المقتضي في البيع في مثل احل الله ونحوه ثم لم لا يكون المنهي عنه
مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا او دليل سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة تاخر ذلك اذ الاصل
في كل حادث التاخر فان قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد كما حققت فهو معاضد لكون المنهي
مما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارضهما وتساقطهما قلت لا تعارض بينهما والاشتراك حتى يوجب الترجيح
والاصل اعمال الدليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله
مستلزما اللزوم بعد الافتراق وان كان محرما وقلما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم ان ذكر
المفصل جعل ذلك عذرا للفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة ردا على من ادعى اجماع
العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك انما
هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد
عرفت الحال فالتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد فيهما مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع
او نص او غير ذلك من القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون بالنهي
على الفساد في جميع الاعصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة
الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان
فالنهي يقتضي الفساد الذي نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيا وان اصل المقايسة باطلة لان
الامر يقتضي الصحة لاجل موافقته والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما يكون هو لاجل مخالفته وتسليم
التناقض وحمل المتناقضين في الاسناد الا على سبيل التقابل انما يمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين بل يمنع او متنافيين
اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة لا انه يقتضي عدم الصحة والذي
يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة مطلقا شرعا فقط استدلال العلماء
كما تقدم جوابه مع ان ذلك لا يستلزم الدلالة كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة
الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم ايضا في معرض المنع واحتج ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة عليها

يدل عليها النهي ومن ثبوت حكمه يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانا متساويين
تعارضا وتساقطا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة
مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه تفوت الزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة للصحة
اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن
المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة
الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل
راجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا او رجحان المنهي انما هو على
على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب وهاتان المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا
انه نقض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهمه المحقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من
صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان
معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المط اذ لو كان المراد من المعصية في الرواية انه لا
ان يكون هو بحد الاذن والرخصة من الله والا فمخالفة السيد ايض معصية والحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد
من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدل على الصحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر
لجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضي الصحة وان كان على اذن المولى ايض واحتج على عدم الدلالة لغة بان
الشيء عبارة عن سلب الاحكام ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات
بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد مقتضيا للتحريم وهو ملزوم
النهي للفساد فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي اقتضاه التحريم انما
هو من باب الاستلزام العقلي انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا فقط بحجة القول
بعدم الدلالة مط هو عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر ويظهر الجواب عنه مما مر واما القول الخامس
فلم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم **تذنيبات** تذنيبات
الاول انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الى الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم

ونبيع

٥٩

ونبيع لانه في يوم النحر ويلزمه العقد بحلية البيع الربوي والمبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين على انه
يرجع الى الموصوف ايض وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف في التخصيص وان كان العقل لا يحكم به
من ارجع الكل عنه الى الوصف في المناهي المنتزعة بعضه دون النحو بمبيره ودليله هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه
الثاني المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهي بل لان فقدان الشرط يستلزم
انتفاء المشروط وان كان باعتبار حرمته في المشروط بان يكون منهيا عنه لوصفه او جزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم
بالفساد ايض مط وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون
من قبيل المعاملات او يكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يضر كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من
قبيل العبادات كالوضوء به ومما ذكرنا من ثمرة اجتماع الامر والنهي يظهر ان هذا الاشكال لا يجري في المنهي عنه لجزئه ايض في الجملة فراجع
وتامل الثالث افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لانها حقيقة في التحريم
وليس فيه ذلك غير الصحة ولا استلزام لهما بوجه من الوجوه والظاهر انهم لم يريدوا ان النهي يدل عليها بل من جهة ان المنهي يستلزم الاطلاق
الاسم فقولوا انه لا تصم يوم النحر وللحائض لا تصلي يستلزم اطلاق الصحة على ذلك الصوم وكذلك الصلوة والاصل في الاطلاق
الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حدود وشرائط من الشرع اسامي للصحيحة منها
فلو لم يكن مورد النهي صحيحا فلم يصدق تعلق النهي على شيء فيكون النهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ
لو فخر بان المنهي عنه امر شرعي ونحوه ولا منع كونها اسامي للصحيحة لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض مثلا
بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحائض اما متمكن من الصلوة الجامعة للشرائط او لا والثاني
باطل لاستلزامه طلب غير المقدور لاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد لا يجري في مقدور
فتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة
وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة
بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها
بهذا المنع والنهي وطلب الترك الممتنع بهذا المنع لا مانع منه مع ان ما عندهم منقوض بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا

الباب الثاني
المقصد الاول

وتخصيص الدليل بما لا يجوز وحمل النهي الوارد عن صلاة الحائض على المعنى اللغوي غلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق وكذا حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف الظاهر لا دليل عليه **الباب الثاني** في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان **المقصد الاول** في المحكم والمتشابه قال العلامة ره في التهذيب اللفظ المقيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح المؤول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وفسر الشارح العميدي المقيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيد اخر وهو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه فيكون مجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل الظاهر بمثل الاسد والمجمل بالقرء ولم يمثل النص وقال شيخنا البهائي ره في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مؤول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد للنص بالسماء والارض وللظاهر في اواخر الكتاب بالاسد والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي في الحاشية على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة بحيث لو ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيد للفظين معا اما جعله قيدا للتعبير اعني يفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم مثل في الحاشية ايضا للظاهر والمؤول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم بحملها على المسح ظاهرا وعلى الغسل الخفيف كما فعل في الكشاف مأولا فظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجاز وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجاز ايضا ينقسم الى هذه الاقسام فان القرائن قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام القوم لا يخلو من اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا الحكم بجواز احتمال التجوز فيهما دونه لا يخلو عن اشكال فان اراد الظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا فهو قائم في السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي وفي ارادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رأيت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفى باصالة الحقيقة فهكذا يجوز في قولك انظر الى السماء و

البهائي

الى الارض بارادة مطلق العلو في السحب كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفل عن مراد شيخنا بتمثيله بقوله تعالى له ما في السموات وما في الارض والعرف واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولا بد من اناطة القطع بالارادة والظن بها بالقرائن الخارجية على عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقي وان لم يكن هناك قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ان السموات والارض في هذا التاليف نص في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين الخلقين ايضا سيما بعموم المجاز وان اراد مجموع الكلام فللتامل فيه اظهر ثم ان مراده من تقييد بقوله لغة لا بد ان يكون هو ما قابل العقلي لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع كونه صحة فهو ليس بقطعي بالنظر الى ملاحظة تلك اللغة ايضا بذلك غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم لانه كلام الاصوليين على كلامه وان اراد تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظهور مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا ولا يحصل التفاوت فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان المنصوصية والظهور امور اضافية فقد نقل عن الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلق القطعي على الخاص الظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلا لفظ اكرم العلماء ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم لمشابهتهم في العلم فالمراد بالمنصوصية هو النسبة الى العام يعني ان دلالة الاشتقاقيين قطعي من حيث نصوصهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم انما هو بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن **المقصد الثاني** في المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول

ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق
والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مساهلة فان المعيار في الفرق بينهما هو كون ما له المدلول
اي الموضع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم والوصف فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا عن الموصول
الا بارتكاب نوع من الاستخدام او جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح والا ارتكاب نوع استخدام
في الضمير المجرور وكيف كان فالتعبير الاحسن في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون
حكما من احكام شئ مذكور او حالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شئ غير مذكور او حالا من احواله واما
نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما ستعرف **قانون** المنطوق اما
صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني ولعل في كون التضمني صريحا اشكالا بل هو من الدلالة العقلية التبعية
كما مر اليه الاشارة في مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب غير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو ثلثة
اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الد
لالة مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان
فان المراد رفع المؤاخذة عنهما والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا
كقول القائل اعتق عبدك عني على الف اي ملكه لي اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك وهذه تسمى دلالة الاقتضاء
واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء تختص بالمجاز في الاعراب او المجاز او ما يكون من مستتر
العقل وان لم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح
ولا بد من ذكر قسم اخر يشمل سائر المجازات او الثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه لكنه كان مقترنا بشئ لو لم يكن
ذلك الشئ علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشئ للحكم مثل قوله ع كفر بعد قول الاعرابي
هلكت واهلكت وواقعت اهلي في نهار شهر رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا
يسمى دلالة التنبيه والايماء وهذا مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يقال اذا واقعت فكفر واما
التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل فانما يكون يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل

اهلا

اهلا وغير ذلك فربما يفرط في القياس فيحذف الوقاع عنه ويعتبر محض افساد الصوم وتمام الكلام في ذلك
سيجيء ان شاء الله تعالى في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على الظاهر في التعارف في
المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون
اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الايتين فان المقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال
وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال وهذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه با
لالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى
بلحن الخطاب وفحوى الخطاب وسيجيء الكلام عليه في اواخر الكتاب والا فمفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهي اقسام مفهوم
الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا
هو المشهور وربما يتامل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل غير مذكور في الايتين فانه
هو الموضوع لا محط وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران في الاية وقد يدفع ذلك باعتبار
الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في اية التافيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل
المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل **قانون** اختلف الاصوليون
في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق ذلك هنا من الاصل من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في معان ثلث
في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه ويشرط واشترط عليه ويفهم
منه مجيئه للالزام والالتزام ولو بعنوان النذر واليمين وعن القاموس الزام الشئ والتزامه في البيع ونحوه واستعمله النحاة
فيما تلي حروف الشرط مطلقا او ما علق عليه جملة وجودا يعني حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة
في مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفائه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط فمن مصاديق الاول
الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثل انكحتك ابنتي وشرطت عليك ان لا تخرجها من البلد
ومن مصاديق الثاني ما عملت من خير تجز به وان كان مثقال ذرة وقد تسميه النحاة ان الوصلية ومثل ولا
تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث

وان كنتم جنبا فاطهروا ومن لوازمه الوضوء شرط الصلوة والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحولان
الحول شرط وجوب الزكاة واما العلامة فقد جعلها بعضهم من جملة اطلاقاته ولكنه ما صرح به اهل
الفن فان اشراط الساعة هي جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكذا بعض الاستعمالات الا انه مثل شرط
الحجام اذا الموشق الجلد بمشقه ولم يرم ماخوذ من الحركة الثانية كالجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة
احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه
معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان
حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء
نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء
تعدد الالهة الثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجس
وجوده معلق على وجود الكرية وانتفائه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب وظ
هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو الى ظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما يقال ان الاول اذا كان
سببا فلا يفيد انتفائه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما الهة ففيه اولا
انه ناشئ من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول لم يقل به احد بل هو
علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد انحصار السبب في نظر وثالثا ان الاصل عدم سبب اخر في السبب
هو احدها لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فانه رفع المقدم
لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان ومن هنا ينبغي الاشكال في اطلاق الشرط على السبب ايضا لانه لا بقولنا مفهوم الشرط حجة معناه
مفهوم الجملة الشرطية ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواتها معلقا عليه مضمون الجملة التي بعده كما هو محل النزاع لا الاصوليين
كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط ونحو ذلك لا اذا كان الواقع بعد ان واخواتها شرطا اصوليا ايضا فان الواقع
بعد هذا الحرف قد يكون شرطا وقد يكون سببا كما يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس يصح الصرف ويجوز ان يقال اذا غسلت ثوبك من البول
فيطهر مع انه اذا كان كذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفاء مفهوما له بل هو معنى الشرط نفسه والحاصل ان محصول

تلك

بغيره عن
تلك الهيئة نحوا معناه ويصيره سببا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسمونها
النحاة شرطا في محل الا السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء
ذلك القيد بالدلالة الالتزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة اذا
بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنسبة الى الاصطلاحين فما يقال من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف هي
اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق هو الاسمية والخبرية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد
الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط
هو السببية كائنا ما كان فكيف يصير مساوقا للشرط الاصولي فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية
سببية الاولى للثانية والا لزم التناقض وان اريد به معنى نحوي مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء
شيء اخر وتوقف وجود الشيء عليه ليشمل السببية ايضا واما الجملة الشرطية ايضا تفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه من سابقه
لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا تفيد الا السببية الثالث ما يكون شرطا لصدور الحكم من القائل
لا النسبة في نفس الامر مثل اذا نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء الثالث قد اشرنا ان محل النزاع هو
الجمل الواقعة عقيب ان واخواتها والظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل عليه لتعليق صريحا او تضمنا فالاسماء المتضمنة
معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمن ما ملكت ايمانكم ومن تعبير ابي حنيفة
ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها
يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا اذا جاءك زيد فاكرمه
ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه لا الاكرام كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة
لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره العلامة
في التهذيب حيث قال الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا يستلزمه فلو لم يستلزم
العدم العدم خرج عن كونه شرطا ويؤدي مؤداه كلام غيره وهذا الكلام مبنيا على الخلط بين اصطلاح النحاة وا
اصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية وان كان المعنون في كلامهم شرطا بالذات مع قطع النظر

عن دخوله ان فهذان الحملان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة من ان الشرط معناه هو ما ذكر في الاصول
هو ما ذكرنا لا مطلقا ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكر كلها مجاز اذا
تبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك فلا يقال من انها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما
خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق وجوده بالشرط لا وجد له بعد وضوح ان
هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض
هنا لخلط الاصطلاحات فنتحقق القول فيه ان المتبادر في العرف من معنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء
وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة تامة له اولا واما معنى الالتزام والالزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي
حيثما ورد هنا وقد احتج على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء
الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان نحو هذا من اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي
مطلقها واصالة عدم فائدة اخرى لا تنفي احتماله مع ان الغالب وجودها وعدم الغفلة عنها وثانيا ان هذا الاثبات للمقصد بالحجية
وانما يفيد بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في المقام في السنة القائلين بالحجية فاده المعبار في امثال هذه المقيدات
اثبات الحقيقة والتثبت باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ مخصص ولا يخرج عن مقتضاه الا بدليل
على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة
في كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط
اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك فمع بعد ذلك الاختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط
لا يقتضي تاصيل اصل يعتمد عليه لحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل يجري في جميع المواضع وانه انما
يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى يوجب الخروج عن اللغوية وهو مما يدعيه لكنه يؤول النزاع حينئذ الى المثبت والمنكر
لا ينفي اللغوية في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الموضع ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر انهم
انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة وما يقصد ان الاستقراء يحكم بان كلما وجد
لفظا لا يتصور له فائدة سوى فائدة معينة فهو موضوع لها فهو بعيد عن التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى

مرادا

٦٣



مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فلا فان قيل انما نقول بان مفهوم الشرط اذا لم يظهر فائدة سوى
انتفاء الحكم عند انتفائه ظهر اساسا وبالجملة او لوازمها وبالجملة اذا كان هذه اظهر الفوائد اذا لم يحتمل فائدة اخرى
قلنا هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر ان المنكر لا يمتنع في حجيته ولكنه
لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي ينبغي ان يقال في اثبات اظهر بينها ان هي
الفوائد مطلقا لانه اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو
تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام امرأتين الى
الاخرى شرط في قبول شهادة الاخرى وقد ينوب عنه انضمام رجلين او اليمين فلا يفيد تعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم
عند انتفائه لجواز نيابة غيره وظاهر الاستدلال تسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل انما يتمسك في نفي الحجية باحتمال
النائب فلا يكفي مجرد تعلق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر الاستدلال بالظهور هو
والا لانسد باب الاستدلال في الايات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط اخر ولم يعلم تحقق سبب اخر فالاصل عدمه لا يقف
هذا بناء على ما ذكرنا سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلول اللفظ في محل السكوت وهذا من قبيل دلالة
اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لا بانفهام التبادر يقتضي انحصار العلة وتعيين السببية في اللفظ
وذلك الاعتماد هو اعتماد النحوي في الكلام الذي يجري في الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعني به ابتداء
كان التمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت بدليل اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور فنقول الشرط و
السبب احد الامرين كما ان الظاهر في الامر الوجوب العيني فان ورد امران متضادان في محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لان يوجب خروج
صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه تم
لو كان له مفهوم لا يصح التعليق لو لم يرد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يقرب
ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنهما فهو مرفوع عنهن بانها
تنتفي عند التنبه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل التنبيه
على انهن اذا اردن التحصن مع ما بهن من الضعف والنقصان فانتم اولى بذلك ويظهر لك ما في هذا الجواب مما اسلفنا لك سابقا

ويمكن ان يقال الشرط هنا ورد مورد الغالب في تحقق الكراهة وهو عدم ارادة التحصن فلا حجة كما سيأتي والاولى
ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فبعد ثبوت الحقيقة فهذا الاستعمال مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك
او يقال النقل اللفظي يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع
لحملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واولى المعاني التي يمكن حمل الامر عليها هو التنبيه للترك
على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفصل مثل لا تصد اذا كنت محرما او
مثل الاتيان في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل
اقول ومن هذا القبيل ايضا قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله الاية **قانون**
اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا نحو اكرم
كل رجل عالم وفي السائمة زكاة وفي الواجد يحل عقوبته او مقدرا نحو لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي
شعرا فان امتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا بأس بالقليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من
لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه لعرى الوصف عن الفائدة ولفهم العقلاء واستهجانهم مثل قولك
الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي ص لي الواجد يحل عرضه ان لي غير الواجد لا يحل
وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول انه يظهر مما سبق ان فائدته لا تنحصر في نفي الحكم بل يحتمل فائدة اخرى والفوائد
المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى واحتياج السامع اليه او سبق بيان غيره او لئلا يشترك
السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا ظهر واذا كان ذلك
الفائدة فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم الخلو عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغو لا يقتضي
الا ثبوت فائدة ما واذا ثبت من القرينة الخارجية ظهر هذه الفائدة المتنازع فيها فلا الظن المذكور مما شيئا وعن
الثاني اعتضادا وما يظهر لنا من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما يظهر نظيره من السابق في مفهوم الشرط حيث
اكتفى في نفي الاستنباط بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا القبيل قول ابي عبد الله ع في صحيحة فضيل قال قلت
له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الا فهم منه ومما

اهجينة

اهجينه في المثال المذكور فانما هو لكون حاصل الحكم في هذه المسالك باب توضيح الواضحات وكذا ذكر الوصف والاهن يكون
الوصف يجيء للتوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العربية ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان
مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقلوه من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه في المثال ايضا
فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان فهمه لعله كان من اجتهاده
في اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الدلالات الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر والا لكان منطوقا
واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا وفيه في المسئلة توقف وان كان الظن في النظر انه لا يخلو عن اشعار
كما هو المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في الصحيحة
المتقدمة ومن هذه القرينة الاحتراز في الحدود والرسوم ومثل قوله تعالى رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافرة
ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة حجية الاجماع كما نقله العلامة في النهاية بل لان اتحاد موجب المطلق
والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان العمل على المطلق ترك للقيد بخلاف العكس وبالجملة
القيد سلم فمع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي وردت
الخطاب مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان ههنا فوائد الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما
هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرني من كلامهم في بيان ذلك شي عن جمهور
ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والاولى دالة نعم يحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ العربي في الافهام فلو حصل احتياج
من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر الا تخصيص الحكم بالغالب فهو فيها اخفى من التنبيه
ومما بينا يظهر السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نجوز التيمم لو لم نجد الماء
لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج مع ان اللام اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كونه
المخالف اولى بالحكم مثل لا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على خطاهم في العلة والمخبر يحكي ارجاعه
الى القسم الاول وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكما
ظهر قرينة على ارادة غيره فنحملها عليه لا لان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة

الدلالة العقلية بل الثبوت القرينة على الخلاف وكما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية كما توهم بعضهم ان فائدة المفهوم
وثمرته انما تظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكاة او ليس في الغنم زكاة اذا كانت معلوفة
او الحال تسوم واما اذا كان موافقا للاصل كما في قوله عم في الغنم السائمة زكاة فلا لان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل
وقال وان دعوى الحجية انما نشأ من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك
بكون الامثلة المذكورة في استدلالهم من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لجلاء وضوح الثمرة والفائدة في الموافق
للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول بان ههنا حكمين من الشرع فلا احتياج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر
يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتي ان شاء الله
في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق ورود
على اخر على خلاف المفهوم فيحصل عليه من دون تأمل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم
على القول بالحجية وربما يترجح المفهوم على القول بالحجية وربما يرجح المفهوم على ما سبق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق
واحد وما جعله منشأ للغفلة هو غفلة عن المتوهم اذ كما انهم يستحيون بالحكم بالمخالف للاصل والموافق والامثلة واردة
كما لا يخفى على المتتبع الثالثة مقتضى المفهوم انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على طريقة الثابتة للمذكور
وقد وقع ههنا توهمان احدهما ما اشرنا اليه سابقا من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعط زيدا ان لم
يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هي مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم الموافق
هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله عم كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان ما لا
يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما صدر
عن جماعة من المحققين قال بعضهم ايضا السيد صدر الدين في حاشيته على الوافية ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس
كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا تجب
في شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك ويلزمه ان يصدق
قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك ويلزمه ان يقول ان مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك وورد بعضهم
على صاحب المعالم حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان مأكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء

مما لا يؤكل

مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب منه بان حقية الدعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف والعلامة على
النحو كذلك وانت خبير بان ذلك التوهم نشأ من انه يكون انما نشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق
وان كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل هم دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك يتصادقان
ايضا والظاهر ان مرادهم من اطلاق النقيض على المفهوم كما في الدين الرازي انما هو ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل
شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما
يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكل قيد تبع غير القيد وتعلق به من افراد الموضوع نفهم انتفاء الموضوع بانتفاء ذلك
القيد والذي يقتضي التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة وما يقال ان الفائدة في الجملة يثبت المخالف في الجملة فهو عدول عن التحقيق
اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة كذلك فان وجوب الزكوة
معلق على سوم كل غنم فيرتفع بعلوفة كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود امر مشهور مشترك يمكن به تعداد المنطوق وبعضهم
افراد المسكوت عنه بجميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضؤ من سؤره فلفظ كبير في الكلام وانما يلزم بتركه
بعض الافراد الغير المأكول لا يفيد مع كونه نصا في المنطوق لا يجيء لفظ مشهور جامع لهما ينبغي بيانه المراد في الحاصر تفصيله
انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشترك فقد يصح ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضي من سؤره الا الكلب
وكذلك في قوله عم كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال كل غنم فيه الزكوة الا النوع الفلاني
فلم ينقطع المناص حتى يلتزم تأخير البيان وغيره من المحاذير فلابد للتقييد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن محل
النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لذلك لا لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية
المفهوم اذ هو اما مبني على التبادر من اللفظ او على لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن
هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة ان اراد بها البعض ان يكون
السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض
الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه
وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فيرجع توجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فان القيد الاخير لا السوم والنفي للاثبات

انما بين رجع الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه صرح ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة و
مما يعين ويقبل وجوده في كلام الشارع فانه تكليف مبهم مجهول سوا بالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه
الشيخ وصاحب المعالم لا ما فهمه والتحقيق ان يقال ان جعلنا السوم من تتمة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة
المقيدة فالاقوى ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد مما يشمله السور فالاقوى
ما اخترناه مثلا اما نقول الحيوان المأكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سور كل واحد من افراده او نقول كل واحد من
الحيوان المأكول اللحم حكمه جواز استعمال سوره فلا بد ان يتأمل في ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه يتوضى من سوره
لا لا يهما وايهما يتبادر منه في العرف والاظهر الثاني فالمتبادر ان يكون الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم
نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد الى بعد لا دلالة لقولنا في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة عن معلوفة الابل
من الدلالات او استدل النافي للدليل على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان
مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا استدلال ضعيف لما اشرنا اليه والاولى ما ذكرنا واحتج بعض الشافعية
على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها وفهم العلية العامة منهم والاكان

قانون الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر المحققين والظ انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك
قال به من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة فلا فرق في قولهم
لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية واما نفس النهاية
ففيها خلاف اخر ذكروه في مبحث بيان ان الى لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه على ما بعده
اختلفوا فيه على اقوال بالانهاد خول الغاية في المغيا ان كانت من جنس ولدخول نحو قولهم بعتك هذا الثوب من هذا
الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والظ ان دليلهم في ذلك عدم التمايز بين
ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الجنس وتميز تمام الخارج فلا يلتبس
ثمرة بين هذا القول والقول بالعدم مط ورابعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم الدخول
لانه الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول لان الاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والافقر بكونه الدخول موافقا للاصل

بل المتبادر

بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في اية الوضوء فانما
هو بدليل خارجي لا لان الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل
ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم
وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا ينحصر
في صورة الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء وما قاله فخر الدين من انه لغو لخلو الكلام عن الفائدة حين التردد بين
الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل احد قبل الاطلاق ايضا ففيه انه قد يحصل الفائدة بتعيين قول القائل
بشيء فتامل مع ان ذلك فانه يكفي ارجاع الطهر الى الوجودي ايضا اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة
ما قلنا لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل ان اخر وجوب الصيام الليل ولا يجب بعده ومن قوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة مع حصول المتبادر من الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا وحرم المقاربة
بعد حصول الطهر ايضا لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق
فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد وايضا فان كان المراد من قولك ونفي
الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم
انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت اعني ما بعد الغاية قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة ح
المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعد ان الوجوب بعده فهو مجاز وهو
من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف تقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل على النسخ
ان قلنا بجواز النسخ فيما كان اخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيقبح صدوره عن الحكيم
وان اردت من ذلك مثل ان تقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد ففيه ان امثال ذلك
في العرف لما نحن فيه من المنازل والاعلام المعالم فتجرد المسافة من كل علم ومنزل فلكل مسافة مبدء ونهاية
بالنسبة اليها ويعتبران بخصوصها فلا يرد نقض ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بقوله تعالى
الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك قول الفقهاء

اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صرح به بعض الفضلاء فان القرينة قائمة

على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ

عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في ذلك ان المحسوس المعاين في نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك الذي

ذكر في الاية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل لهم المشاهدة كاخبار من غيرهم وعما وقع فيهم

في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور بعد الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان

لهم المحكوم التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام المسافر الى نصف النهار هو الامساك المخصوص المشروط

بالشروط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار ففي الحقيقة مفهوم الغاية محرر

هنا بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار فالامساك ما بعد نصف

النهار لا مدخلية له في ذلك فكانه قال الموجب لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام

فيما يرد عليك من نظائر هذه واما قولك وايضا نمنع دلالة هنالك ثم نقول المسلم ان المراد هو الاخير المنتهى

لا بشرط شيء مطلقا لا خصوص ملاحظة ان ما بعد الاخير ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنه ولا عدم ذلك بمعنى

ان يلاحظ ان الليل اخر مثلا سواء كان ما بعد المدخول موافقا او مخالفا منقطعا عنه الصوم ام لا نمنع

استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله واحتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك

باحدى الدلالات اما الاوليان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك

لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما بالتامل فيما ذكرنا الكلام في مفهوم الحصر قانون

مفهوم الحصر حجة والمراد به على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير

زيد والشجاع عمرو مستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول انما هو لذلك وقد يقال الحكمة في تقديم

المبحث كما تقدم وكان هو التاخير على ما ذكره علماء المعاني والبيان وفيه اشكال لتعدد الفائدة مثل

الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد اما من دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل اخر

ويجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصراحة

منزلك

الكلام في مفهوم الحصر

شرك هذا لنا لان الحصر معنى مركب من نفي واثبات ومدلول اللفظ المذكور في احدهما فيستفاد

المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر

امران الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا تتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو

لم يفد الحصر للزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتوضيحه ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه

لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس هو حقيقة الجنس فيمتنع ان يراد منه مصداقه هو وليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم

افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق وتخصيص المعنى كما علمه العالم فهو زيد وهذا الصحيح الا اذا الخص مصداقه

في الاستحالة اتحاد الكلي مع الفرد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامام في الخارج واما ادعاء او مبالغة كما في قولنا

الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة الى الاستغراق الافراد بان يدعي وحدة

الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هو كعنترة الاسد وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر باللام

وهو الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى واولئك هم المفلحون وهذا معنى على الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في

قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني مثل زيد الامير وعمرو العالم والجواب ان ما ذكر في بيان ابطال

وبانه لو كان الاصل مفيدا له دون العكس لتطرق التغيير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم والتاخير مع عدم تطرق

التغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية قوله اما الجواب عن الاول فلما مر والاجواب عن القول بالموجب كما صرح به علماء المعاني

ويظهر وجهه مما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم والتاخير فان الموضوع هو الذات والمحمول والمعروض

هو الوصف والعارض ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق الذات على المبتدأ والوصف على الخبر فاذا الوصف مسند اليه فالمراد

به الذات الموصوفة به فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد هو الذات المتصفة بالامارة فاذا الحمل فرانا ان بسبب الحمل تحصيل الحصر

اعني حصر الامارة في زيد اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد المسمى بزيد ليدخل انحصار وصفه بالامارة واذا وقع مسندا فالمراد

به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد لكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق

الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود

بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجود واحد وبهذا اندفع ما يورد هنا ان الحمل

الاتحاد واوجب القصر فيما نحن فيه للزوم ذلك على الحمل المذكور ايضا مثل زيد انسان فان المراد من الانسان هو
مفهوم فرد لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق فى المصداق
هنا امافرد معين هو زيد او غير زيد واراده كل منهما محال لاستحالة حمل الشئ على نفسه وعلى غيره ومفهوم
فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع فى الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحا
د من حيث
مع الموضوع فى الوجود لا انهما موجود واحد الحقائق صورة العكس ايضا تفيد الحصر لا لافادة الحمل ذلك
هو حق يرد ان الاتحاد الحملى لا يقتضى ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك واما الاستغراق فظ
واما مثل
الجنس فلان المقصود منه اذا كان يحيى دصدق هذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه لزم ذلك بحمل المنكر
زيدا مير فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيد هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى
الذى هو اعلى من الحصر كما من الاشارة اليه واشار اليه ما ذكرنا المحقق الشريف فى بعض حواشيه وظهر من
جميع ما ذكرنا ان قولنا الامير زيد على الحصر من جهتين احدهما تقديم المناط بالطبع وان صار موضوعا
والثانى التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس ففيه جهة واحدة هو التعريف واما الجواب
عن الثانى فيظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه منع بطلان التالى لو اريد بجنس الفائدة فى ارادة الذات و
الصفة ومنع الملازمة ان اريد غيره والتحقيق قد مر ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كل ما يراد به الجنس حكمه ذلك
مثل قولك صديقى زيد حيث لا عهد خارجى فانه يحمل على الجنس او على الاستغراق كما فى قولك ضربى زيدا قائما فى الجهتان
المنقسمتان حاصلتان فيه واما صورة العكس فلا يجرى ما قدمنا بالمعرف باللام فيه بل للنظر ان معناه زيد صديق على طريقة الاخبار يكون عمدة الفائدة ضافر خير
اللفظيه ثم قد ظهر لك مما مر من تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره فى المسند وان لم
ايضا كما فى قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعين والكرم فى العرب والامام من قريش كما صرح به علماء المعانى
ولا يلزم منه كون كل ما فى العرب كرما والكل من فى القريش اماما كما لا يلزم فى زيد قائم والانسان انحصار القائم
والانسان فى زيد اما الحصر بانما والمراد به نفى غير المذكور كقولك انما زيد قائم فى قصر الموصوف على الصفة
وانما العالم زيد فى العكس لان اشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقله لغة ركتب النحاة وصوبهم فكلم على
مع اصالة عدم النقل ويرد عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله عم انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق
نفى العمل

٦٨
على نفى العمل من دون نية ونفى الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يحكى القدح فيه انه مقتضى التعريف فى المسند اليه
كما من قوله عم الاعمال بالنيات فى قوة الموجبة الكلية المناقض للسالبة الجزئية وانت بحال وضوح الفرق بين الملحوق
بانما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن من يعتمد على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد
على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر فى سائر الموارد وقد يستدل ايضا بانفصال الضمير
معها فى مثل انا الفارس وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلى فان الوجه المجوزة للفصل مقصودة سوى ان يكون الفصل
لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفى ولا يجوز ان يكون
لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون الاثبات لما بعده ونفى ما سواه او على العكس والثانى باطل بالاجماع فتعين الاول
وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا نحو فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا تنفى
الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهى كافة كما فى ليتما ولعلما او غيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره فالتحقيق انه كلمة
متضمنة لمعنى ما والا لحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد ينقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر
الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمن فى المذكور وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت لعدم انحصار
ارادة الله تعالى فى اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها اى الساعة لانه انذار غيرهم ايضا وفيه ان المراد الاول
الكامل منهم وفى الثانى ارادة اذهاب الرجس مخصوص على اهل البيت فى زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله
اذا عرفت ان النفى يرجع الى المذكور اخيرا وفى الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك
ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا واضح منكرو الحجية انه لا فرق بين
ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زائدة فهى كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون فقيل انه بالمنطوق
لانه لا فرق بين انما الحكم وبين لا اله الا الله ويظهر لك بطلانه بما مر فى تعريف المنطوق والمفهوم وقد اشرنا
اليه ايضا واما ما والا فلا خلاف فى حجيته مفهوم مهما اعلم والظاهر ان الدلالة فيها بالمنطوق فلا وجه لجعله
من باب المفهوم **قانون** الحق انه لا حجية فى مفهوم الالقاب لعدم دلالة اللفظ عليه باحدى الدلالات
ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفى الصانع ورسالة نبينا عم واحتج
الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفى الحكم عن غيره صالح له

الكلام فى مفهوم الالقاب

والاصل عدم غيره وانما قيد القائل لست زانيا ولا اختي زانية بذلك على ان المخاطب واخته زانيان
واوجب الحنابلة الحد عليه لهذا والجواب عن الاول ان تعليق الارادة مخصوص لبيان الاسم والتصغير انما
قا غير
زائد في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة
ارادة التعريض واما مفهوم العدد فذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر
كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم يحتاج في جوازه الى رخصة شرعية لان العبادة توقيفية تحتاج
الى التوظيف لا لان القول الاول ينافيه واذا صام اثنين يأتي بعموم الصوم فلا ضير اصلا وكذلك الكلام
في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزائد مثل المأمور به
في الاجر للعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الاتيان بالمنكوس
به لا لان المفهوم يقتضي ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا يعارض الاول لان يقال ان مفهوم النص
الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي لما فوقه وما تحته فانما
هو بدليل خارجي فعدم جواز زيادة على الثمانين في حد الشارب على جلده فانما هو لحرمة الايذاء من حيث هو وما اذن فيه فيقتصر على
التوظيف وعدم قبول شاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما
اشرنا اليه وكذلك كون الماء اقل من كر او قلتين في النجاسة ولذلك ترى ان الاكثر ايضا لا ينجس ولان
المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد
المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يتخالف فاستعمل الرعام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم
ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد في قوله ع اقل الحيض ثلثة ايام
واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم
تحقق الحيض في يومين والاكثار عن الاقل وان لا يكون الا بعد اقل والا فلا يتحقق بثلثة وليس هذا من
مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الكثرة والظاهر ان الكلام في المقدار والمسافة وامثالهما هو الكلام
في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايضا كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة ويظهر الاحتجاج والجواب
بما تقدم فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان
التقييد في الوكالة تابع للفظ ويختص بما قيده لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذلك
لو خالف

مفهوم العدد

الحق

مفهوم الزمان

لم يخالف المفهوم رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وضعا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها
وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد **الباب الثالث** في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد
واحتج
بغيرها **اما المقدمة** فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي
بقيد الوضع للدلالة عن المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دل عليه وقوله واجزائه
والا
او جزئياته ليشمل مثل الرجال على كل واحد من المعنيين الآتيين من ارادة العموم الجمعي والافرادي وهذا اصطلاح
فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزائه
تامة
والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل من افراده دلالة
ويعبرون بالكلي التفصيلي والكلي العددي والافرادي وليست من باب الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكل المجموعي
ويظهر الثمرة في النفي فلو كان الجمع المضاف في قوله نعم ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي لم يدل على حرمة قتل البعض
الخلاف
المعنى الاول نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة ويأتي ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا
ليس من العام المصطلح وان ترتب عليه احكامه **المقصد الاول في صيغ العموم** **قانون** اختلفوا في كون بعض الالفاظ
كونها موضوعا للعموم من الالفاظ او موضوعا مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالوقف
ثم تقع منهم القائلين بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الآخر فليقدم الكلام في الخلاف في
اصل الوضع والاظهر الاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا
او من دخل داري فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد
واحدا لاستحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق على كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا
يضرب احدا بضربه واحدا وان من ادعى ضرب جماعة اراد تكذيبه قال ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض
فان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولقضية ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تع انكم وما تعبدون حصب
من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ص ثم جاء محمد ص وقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى والملائكة ففهم منه
دليل العموم لانه من اهل اللسان ولم يرد عليه جوابه ص حيث قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما
لما لا يعقل فلم ينكر العموم ونحوه ص واما استعمال كلمة ما في ذوي العقول او اعم منهم كقوله تع والسماء وما بناها

الباب الثالث

اما المقدمة

المقصد

فانما هو فرع من الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى اجابا بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء
فنزل قوله تعالى الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون حجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص
وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او
ضمن العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما للخصم ولابد من مرجح فالاولى ان يقول انه موضوع
للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث انه غرضه من الوضع التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل
بانه انما يدل على تيقن المراد لا الوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو بط لان طريقه
منحصر في النقل اما متواترا او محصا بالتواتر او الاحاد او باعانة نقلي من العقل كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين
ومنع مثل عموم الجمع المحلى باللام فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احدهما ما ثبت من اهل اللغة
جواز الاستثناء منه باي فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل شموله في كل موضع وثانيهما ان الاستثناء
هو اخراج ما لولاه لدخل ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن
داخلا في شيء لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم و هكذا
واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي للفرق بين
الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه
الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع كبطلان مذهب عباد ابن سليمان الصيمري واصحاب
التكسير في ان دلالة اللفظ على المعنى انما نشأ من مناسبة ذاتية والاشارة والاشتغال بالنسبة الى اللفظ
فاما ان يكون تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم التخصيص من غير مخصص وعلى الاول
التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب ان المرجح هو الارادة اما من الله تعالى لو كان هو الواضع كتخلف
الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او بمنع انحصار المرجح
فيما ذكروه لم لا يكون شيء اخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في غيره نعم ومصلحة اخرى فيه نعم
مع انه ينتقض الوضع للنقيضين والضدين في اقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت
او شخص دون شخص مع الامتناع لان الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه السكاكي هذا المذهب واوله بان مراده

ان الواضع

ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء لكسر الشيء
الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف مع الابانة للفرق بين القاف والفاء في الشدة والرخاوة كالقضم من
الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية
والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء التوقيفية التوقيفية كالاحكام
الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية بالاسم مع معنى
في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير وبعده خل والدوران يعطي العلية
فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه مخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون ترخيصا
منه بالعموم كتصريحه في سائر الكلمات المتحليات كالمشتقات والمجموع البيع واول الكتاب وهو بط لعدم ثبوت حجية القياس
مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع
المعنى والمحل وهو ماء العنب ايضا فان المجموع اذا وجد وجد التسمية فاذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك
ان رفع كل فاعل لم يسمع من اهل اللسان رفعه ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذا اطلاق الرجل على من لم يطلق
عليه العرب وكل اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام
العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الا
الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من اثبات الوضع
بالعقل بل انما هو للتفرقة بين الحقائق والمجازات لتمييز كلماتهم والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل باوضاع
اذا رأى انهم يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف ايها حقيقة وايها مجاز فلا ريب انه يعرف
ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني
النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة جوزها من الواضع ونحو ذلك كما هو الشأن والديدن
في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد بلغ اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة او مجازا
ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا على

للتمييز

التناوب أنها حقيقة وأنها مجاز فيتخلص عن إشكالهم فلما يصير وإن لم ينقل الواضع أو يظهر على
محاوراتهم خواص الحقيقة وخواص المجاز في الأصح فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن
ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب وبين العلم بالغرض فيحصل العلم بالمفروض ومعرفة خاصة الشيء
لا يحتاج إلى النقل عن الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة
لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وإن حصل العلم بالوضع في ضمنه أيضا فإن القدر المشترك بين الوضع الحقيقي
والمجازي حاصل لذلك الجاهل إنما الكلام في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل
فإن قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي القدح بإثبات اللغة بالعقل والمفروض هنا إثبات المعنى الحقيقي مثلا
بالتبادر وهو دليل عقلي مع أن إثبات الوضع المخصوص على ما ذكره المستدل أيضا إثبات الحقيقة لا مطلق
اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم إمكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون الاستناد
إلى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع وأما طريقة الإن والاستناد إلى وضع الواضع من حيث هو
فلا مانع منه فإن التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والآحاد كلها معلولات للوضع ودلالتها إنية
الأمر كونها أن بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد أن يوجه ما ذكروه من أن طريق إثبات اللغة إما متواتر
أو آحاد بأن مرادهم أن طريقه إما قطعي وإما ظني كخبر الواحد والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء
يعني كون هذه الهيئة الخاصة مثلا مستعملة في معنى خاص في أكثر الموارد وأمثال ذلك كلها من الظنيات
وكلها معلول للوضع وأما خاصية العقل وكون الأول متيقن الحاد وأمثالها فهي على فرض تسليمها من العلل
الموجودة للوضع التي يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع أيضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر والتواتر
في أدلة الوضع من جملة التوقيفيات قبالا للنقل المتواتر والآحاد مثل اتفاق أهل اللسان الكاشف عن رأي المعصوم
وتقرير الكاشف عنه قبالا للأخبار المتواترة وأخبار الآحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع إلى
ما كنا فيه فنقول قد يعارض الدليل على فرض التسليم بأن الحمل على العموم أحوط وهو باطل لا بعد ذلك إنما يتم في الواجب
فقد يكون التكليف بالإباحة هكذا قيل وأورد عليه بالمنع في الواجب أيضا كما في قتل المشركين فإن
قتل النفس المحترمة أشد من مخالفة الأمر الثاني أنه اشتهر في الألسن حتى صار مثلا أنه ما من عام إلا وقد

خص منه

خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة وإلحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الغالب مجازا في الأقل
تقليلا للمجاز وأجيب بأن احتياج خروج البعض عنها إلى المخصص مخصص ظاهر في أنها للعموم ويوهن التمسك بعمل
هذه الشهرة أقول وفيه نظر أما في الأول فلأن احتياج الخروج إلى المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم
بل لأن اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل
من الأبعاض فالتخصيص إنما يحتاج إليه لبيان المراد من لفظ العام لأن العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج إرادة البعض إلى
المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص منه وتعبير المستدل بذلك إنما هو ذهاب على مشي الخصم
وتكلم باصطلاحه والحاصل أن مراد المستدل أن غالب استعمال الألفاظ التي يدعى عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة
علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا إذا لم يثبت الدليل
على كونها حقيقة في الأقل وقد بينا الأدلة وأما الثاني فلأن تمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لأن
المطلق حقيقة والمثل مطابق للواقع حتى أن ذلك المثل مخصص في نفس الأمر بأن الله بكل شيء عليم وإنما قال وارد على سبيل
المبالغة لأنه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما
الاستعمال الحقيقة وفيه أن الاستعمال أعم من الحقيقة كما مر مرارا وبأنه لو كانت حقيقة في العموم لعلم إما بالعقل أو بالنقل
لا مجال له والنقل إما متواتر أو آحاد والآحاد لا تفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه أن التمييز بين الحقيقة والمجاز
لا ينحصر في نص الواضع والنقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كما أشرنا والخاصة موجودة فيها وهو التبادر كما بينا
مع أنه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وبهذه التوقف
ظهر الجواب عن ... وقد عرفت **قانون** صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والأظهر
أنه حقيقة في العموم وإرادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الأفرادي وكذا لفظ الجميع وما
منه كأجمع وجمعاء وأجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على إطلاقه وإن كان الأظهر في إرادة الباقي ومنها كافة
وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان وأما الموصولتان فلا عموم فيهما إلا أن يتضمنا معنى الشرط ويفهم ذلك
من الخارج والأظهر الحمل على الموصولية ولا عموم إلا أن يجعل من باب الإطلاق الجنسي كما يجيء في المفرد المحلى باللام
والأظهر الأقوى أن ما حقيقة في غير أولي العلم ودعوى أنها حقيقة في الأعم منها كما ذهب إليه جماعة ممنوعة
وكذا النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما ... ويعجبني ذلك عن بعضهم إلحاقهما بالنكرة في الإثبات

عليه قاعًا والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل نحو يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام نحو اي
جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل
فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عموم اي عموما بدليا
كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذما واين وانى ومنها متى وحيث واي وكيف واذا الشرطية اذا
اتصلت بواحد منها ما واما اذا منفردة فتحمل على العموم اذا اقتضاه الحكم مثل ان وهناك الفاظ اخرى مذكورة
في تمهيد القواعد وغيره والمعيار حمل التبادر فان فهم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكم ايضا
والا فلا عموم وسنفرد الكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص **قانون** اختلف اصحابنا
بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى باللام عليه وتنقيح المطلب يستدعي
رسم مقدمات الاولى ان المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق
بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة
الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له كمفهوم الرجل يعني ذات ثبت له الرجولية الذي هو في مقابلة
المرأة هو الجنس ولا تعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير
ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء
فيكون مطابقا للمسمى او الماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء
التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون
وغيرها من التغييرات ولا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصيا وضع اللفظ له كانه يحصل لها بسبب الحروف
هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني
بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء لعله خبر فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ
بسبب تعاور اللواحق بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في
الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى المهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق
ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم لا تقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع
وملحقا بالالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم اثبات

معنى له

بسم الله نعم

معنى له ويقال انه موضوع للجنس والمهية لا بشرط لانا نقول المراد ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن تعيينه في الذهن مفهوم
مستقل لا يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا انه ايضا مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى
الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى تأثيرا ومنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم
اتمام الاسم باحد المذكورات وبعضها تنوين التمكن ايضا مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا امرا متعلقا بالاعراب كما في جائني
زيد فنقول رجل جائني لا امرأة انما يراد به بيان الماهية وكذا اسد علي وفي الحروب نعامة وكيف كان ان لفظ رجل اذا خلي عن
اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما نقلنا سابقا عن السكاكي اتفاقهم على كون المصادر عن التنوين حقيقة في الماهية
لا بشرط شيء وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس موضوع للمهية لا بشرط شيء واذا دخله
التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من جعل الوحدة
الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون
التنوين واللام وغيرها من المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم ما ذكر فان
لا يتم في مثل الرجل خير من المرأة وان قلت انما اخذ هذه في تعريف المنكر منه قلت مع انه لا يناسب اطلاق القائل لا يتم في مثل المثالين
وفي مثل قولك لمن يسئل عن شبح يتردد في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين
بل المراد ان هذه المهية لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للمهية المطلقة فقولنا رجل في جائني رجل
نكرة لا اسم جنس ولهذا جعل النكرة قسيما لاسم الجنس ثم ان النكارة قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة
حضورها في الذهن وعدمه فرجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعيين الطبيعة وفي المثال المتأخر باعتبار
ملاحظة عدم تعيين الفرد وبالجملة فههنا اربعة امثلة رجل اذا خلى عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امرأة وجائني رجل
وضربني رجل والرجل خير من المرأة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة
غفل عن هذا لان نظره الى المركبات الا في مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والاولى ان يقول بدخول الوحدة
فيه ايضا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى
المراد منه فرد من ذلك الجنس غير معين اصلا كما في ضربني رجل او عند السامع كما في جائني رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة

الغير المعين في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيما لا
سم الجنس اذ كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن على
المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة جميعا فقد استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء
الكلام في باقي الاقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين
له وضع والعقل يحكم بانه لا بد ان يكون له الوضع اما مع التنوين او اللام وغيرهما يحتاج الى دليل نقل لحوق تلك الملحقات
في جميع الالفاظ وليس بمجموعها من قبيل المرخص فيه من العرب انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق متعاورة على لفظ
واحد على مقتضى المقام والعقل يشهد بتقديم رخصة بعضها على بعض بان يقال مثلا رخص العرب اولا في استعماله
مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف والنون لسلب ذلك وارادة التثنية
وهكذا فهو اعتساف فالعقل يحكم بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا تحكم
بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات كل مع خلائه عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد من
القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب الحاق الملحقات بمقتضى حاجة
المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلاثة بهذا الترتيب موضوعة للماهية المعهودة
وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفي مع
ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط شيء وسمعت الفرق
بينها وبين غيرها في نقود اسم الجنس عبارة عما دل على الماهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن الملحقات
وقد يلحقه تنوين التنكير كما في مثل هذا رجل لا امرأة ومنه قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه اللام
للاشارة الى نفس الطبيعة وتعيينها في مثل الرجل خير من المرأة وفي هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحد
ولا الكثير واما اذا لحقه التنوين المفيد للوحدة فحينئذ يصير نكرة ولا يقال له اسم الجنس فالمراد به فرد مبهم من ذلك الجنس واما اذا
لحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به شيئان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا لحقه الالف واللام فان اريد به الاشارة
الى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون
الرسول او المصباح في زجاجة الزجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت
لكم دينكم

لكم دينكم يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذه اللام الى الفرد المعين المعهود كذلك يشار بها الى الصنف المعين من
الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد المتعارفة دون تنزيل الغير كما لا يخفى على ارادة الفرد المعين من الطبيعة
الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن ارادة احد معنى المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع
الى الافراد الغائبة كما سنبينه ان شاء الله تعالى وان اشير بها الى تعيين الماهية فهو تعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في
قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في التعريفات
مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك الانسان نوع والحيوان جنس ثم قد يراد بذلك الموصوف باعتبار
الوجود يعني المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج من دون تعيين معهوديته في الذهن وكونه
وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون
اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة الماهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كما او نحو
غير وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد
كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في
كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق
وارادة فرد ما لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاج الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة الماهية من حيث
منهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام
ويقال اما ان يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع الالف واللام ولم يقصد
ان يوجد معه باصل الوضع فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد بالطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة
على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان يثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو العهد الذهني والا
فالاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء آخر
الثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم
يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل واللفظ ويجيء الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة
ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا يستعمل في كلا معنيي النكرة

اعني ما كان من باب جاءني رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس
فهو ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعيينها وحضورها في الذهن كما في اسامة فقد تراهم
يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالاداة مثل الالف واللام
فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالالة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو
نفس الجنس وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي هو معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي
جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجنس واسم الجمع فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم
الجمع فانه لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد بالجمع هو الجنس الموجود
في ضمن جماعة كما يقال في النكرة ان الجنس في الطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي
فله تصوير جميع الصور المتقدمة فيه فيقال لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق
الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد يكون فيراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل
الافراد في المفرد وقد يكون لمحض التنكير ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعين كما في قول الشاعر اقوم
آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية مثل والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس
الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين
من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا يكون الجملة صفة
للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع كرجال ورجالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري فيها جميع
ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين كل واحد من المجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف
رجلان فان مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنين بخلاف المجموع فانه ليس من افراد
من الرجال لكن التثنية ايضا قد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق فالجنسية
تعرض الجمع كما ان الجمعية تعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس
فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد منه والى هذا ينظر قولهم في تعريف
الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على

على النبي ص

على النبي ص بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ
حقيقة في المفرد كما صرحوا به في قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع
ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى التقدير بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور المعروف فيكون هنا ايضا مجازا نعم
يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون
على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع ولعل الثاني اظهر لما مر ثم قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية
لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق
قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كسائر الحقائق والمجازات فيحصل الاشكال هنا في ان المعاني المستفادة بسبب
لحوق اللام او التنوين او غيرهما ايهما وايهما مجاز فكما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلائق فقد
يكون الحقائق ايضا باعتبار انضمام التركيب فمعنى تعريف الماهية وتعيينها بسبب اللام مما لا ينبغي الريب في كونه حقيقيا وضعيا للمفرد
المعرف باللام ولما دل الاتفاق على العهد الذهني والخارجي والاستغراق بغير الوحدة ويظهر من التفتازاني في المطول
ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك جاءني هنا
رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصود الاصلي
هنا الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه للاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا
من افراد تعريف الجنس بسبب قيام القرينة على عدم فرد معين او غير معين فحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا وهذا
على ما بينا من عدم الفرق وضعف ما ذكره من تعريف الجنس وادخال صاحبيه فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء
انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط الا فعلى اعتبار الوحدة للفرد المعين قد يصير مجازا بسبب التعريف المسقط
للوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني والكثرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام
لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له والالف واللام في الاستغراق منها وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح
اطلاقه على المذكور بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية المعينة اعني ملاحظة الافراد مع التعين
والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا بقاء التعريف مع ملاحظة الا
فراد ليس عبارة عن ملاحظة غيرها فاذا استعملنا كما يقال هذا رجل الامر اثر وهو حقيقة فهو ما لا انا احبه عنه ينظر ما اشرنا

المبحث الثاني استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع تعيين كما هو الاحكام التي عينه وان لفظ المشترك موضوع
لكل واحد من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيرهم ولا ريب ان حال عدم الملاحظة
حال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى اخر منه غير محمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى اخر
في الجملة والثاني قد لا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد صدق الرجل على المشار اليه وغايته
افادة اتحادوجودهما لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر نعم لكن زيد الرجل مغاير لمعنى زيد رجل
لحمل الا واعلى المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل واذا عرفت هذا
علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك
اللفظي وكونها حقيقة في بعضها ومجاز في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا
في غيره للتبادر في تعريف الجنس نعم يدعى الحقيقة في العهد والاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية
او نقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكره
اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابقا للمفرد لا يبعد ان يقال انه حقيقة في
الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وسنحقق انه في الكلام
في النكرة وانه حقيقة في اي شيء تقول لنا رجل جائني لا امرأة او جائني رجل وجئني برجل ونحو ذلك ايها حقيقة وايها
مجاز ام مشترك بينها لفظا ام معنى ونظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولنا رجل جائني يحتمل ارادة الجنس
لا الشيء كما هو معنى النكرة المصطلحة المحررة فيما لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها
في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونه حقيقة في الاعم

الرابعة اعلم ان استعمال لفظ الكلي يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة وايها
مجاز منها حمل الكلي على الفرد حمل المتواطئ مثل ان يقول زيد انسان فان الانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد
بل استعمل في مفهومه الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان
المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان متحصلا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا
الاتحاد مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا لبطل قولهم الاعم ما يطلق على الاخص

صدقا كليا

صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان
مع عمرو وايضا بوجود واحد وهكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وبهذا
هو مثل قولهم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية بمعنى ان زيدا لا غير انسان وبين كونهما موجودا واحدا
الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد
وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم ما في قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي فالاولى ان
يخرج هذا من اقسام الاطلاق الحملي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل
جائني رجل وجئني برجل وهذا الرجل ونحو ذلك اذا اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد معنى
متشخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا
قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودين بوجود واحد لكن
نعم ذلك يحتاج الى لطف تحرير وبيان انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني القابل للقليل
والكثير المتشأن بشئون مختلفة هو مادة لفظ المفرد بدون اللام والتنوين واذا دخل تنوين التمكن يبطل
بعض الصور واما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى اخر بوضع نوعي هو معنى النكرة
النص فالاولى الوجه تنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما والتنكير لحال النكرة هي في قولنا جائني
رجل اريد به تشخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومعناه رجل ما فالتحليل جائني متشخص بانه
رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة اخرى ضمنية هو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف
والكلام فيه هو الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في لفظه ولا في نسبته كما بينا ولو اريد جائني متشخص هو لا غير يستلزم المجاز
في اللفظ بطلانه للاطلاق فان الحبيب النجار لا غير مثلا معنى مجازي في اللفظ المركب من رجل فان قلت ارادة
الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ
الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص والحاصل ان اللفظ
استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعمال الكلي في الماهية والشخص استعمال الكلي
ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا كلام ناش من الغفلة

عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هو الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزم في ظرف التحليل
للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان الواضع وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا
هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات وقيل لنا الاسد هذا فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال
اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان اسدا في
قولنا رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا نعم استعمل الرجل الشجاع الذي من هذا
اللفظ في زيد على نحو يقتضي الحمل المتعارف لتشبيه اياه وجعل بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا اشتبه
من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع له لمن يشبه من حيث انه
رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة
من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان احدهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع
ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل
المتعارف للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل جعله ذا فرد من افراد الرجل الشجاع ليس
المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء متى يمكن ان يقع حمل الاسد عليه بغير انحصار افراده فيه ونظيره
ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا واحدا
ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع واستعمال اللفظ المستعمل في المستعمل فيه وادعى في هذا في الاستعارة
يظهر ذلك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء
بمعنى ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو نعم لما اريد به النبات الخاص الذي رعوه فاطلاق الغيث
بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد
واذا تحقق ذلك هذا فاعلم ان استعمال العام في الخاص بمعنى ان الكلي في الفرد وان كان من باب الحمل المتعارف في بان
كان المراد اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة
الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار
القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في فرد آخر لاستحالة تحقق الخصوصية في امور

متعددة

متعددة ضرورة وان كان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو بمعنى آخر
وهو موضوع له لا هذا المعنى المراد من الحمل المتعارف في حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على احد معانيه
او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه ومن التامل في جميع ما ذكرنا يظهر لك ان معنى قولهم ان العام اذا اطلق على
الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصرا في الخاص وغفلة المعترض تعود الى انه لم يفرق بين ذلك لانه لم
فان ارادة الخصوصية هنا ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عند هو الحمل بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات
المتعددة وكلامنا في هذا المعنى المجازي فيظهر بطلان قوله هو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فمدخول
اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المراة ونحو ذلك لان اللام للاشارة
لا شيء يتصف بعرض لها اما اتصافا يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف في مدخول العهد الخارجي
واما ما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة في الجنس مجازا في
العهد الخارجي كما حققناه مع ان الكلام في كون اللفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا او لفظ الكلي هو مدخول اللام فلا
مدخلية في تحقق هذا الاطلاق اللام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود
واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة في المفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى باللام
الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما ويقال له المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك هو انه من
باب اطلاق على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المجردة المعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة
الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة
عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم ولكنه ينافي اعتبار الافراد وان لم ينافي تحققها في ضمن الافراد
الموجودة مع انه لا مدخلية للام في دلالة اللفظ الكلي على افراده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي حيث
هو كل مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد لانه لا وجود له الا في ضمن فرد مع ان معنى
المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك يشكل الى بقولهم الرجل خير من المراة
رخصة استعمالها في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك في اكثر من معنى لا يقال يرد
هذا في اصل المادة بتقريب انها موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا

الوجه ايضاً مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة لا من جهة الاطلاق وهو غير مقصود فيما
نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصحح الفرد
الوجود الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمعرف هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما مفهوم
ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد
منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية ولا معنى
محصل لذلك الارادة مفهوم فرد ما في الطبيعة بين اللفظ لا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة
ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود وليس مرادا جزما وهذا من باب اشتباه العارض
بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني
مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت انها حقيقة ولم تقل فيه ما قلت فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة
النكرة الملحوظ في مقابلة اسم الجنس فانه وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو
ايضاً كلي كالطبيعة طلبه ايضاً يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة
الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج
بتعيين المخاطب فلو اريد شيء من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضاً لعدم الوجود
بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشير الى الطبيعة بالفعل في ضمن الفرد واما مثل
جاءني رجل فان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل الا انه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي
هو مصداق فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجود في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضاً حقيقة لاطلاقه
على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول
ولعلهم توهموا ان ههنا لما اطلق واريد به الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس فيه معنى
ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضاً من باب العهد الخارجي الحضوري بلا ريب وان المشار اليه هو
الماهية الموجودة في الفرد لان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وظني ان توهم القوم بكون
المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني انما نشأ من انهم لما رأوا الاحكام المتعلقة بالطبائع على

انواع

انواع منها ما يفيد للماهية حكما من حسن وقبح او حل وحرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربا حرام والصلوة واجبة و
الصوم جنة من النار والخمر كذا والخنزير كذا واللحم كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج في تصور معناه ولا تحققه الى ملاحظة
فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل الماهية مثل صم وصل واشتر اللحم وجئني باللحم وغير ذلك ففي هذه الامثلة يراد الاصلي
الماهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد منها دلالة طبيعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا لا يسمى مدلولا
حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشتري من دون
التفات الى فرد ولكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فردها بل
فظنوا ان هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل
صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما لا ان العقل يحكم تبعا بوجوب ايجاد فرد ما فانظر الى كلام التفتازاني
في المطول فيما في المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة
يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا
في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياه كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من جزئياته الى غير ما ذكرناه
وصرح في موضع اخر بانه انما يطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه فهو صحيح
والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت عليه من الافراد
وهو الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله النكرة واما
على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى نكرة وقد صرح بذلك في موضع اخر ثم نفى الفرق كالاسد فان قلت
المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلق على الكل واحد كما في ادخل السوق ورأيت اسامة مقبلا حقيقة هو ام مجاز قلت
بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا
ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجترئ والله
استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رأيت اسدا يرمي حقيقة لا مجاز لغوي بل نقلها عن الجمهور واستشهد
بذلك ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا قلت رأيت زيدا فقلت رأيت انسانا او رجلا فلفظ الانسان
ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا واطعمته

فقلت نعم ما نقلت ثم قال وقد سبق في بحث التعريف باللام اشارة الى الحقيقة وهذا الكلام كما ترى
يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل اني اقول ان اريد المعرف
بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فتبصر بعين الاعتبار
وانظر ما قيل الا الى من قال لا يغرنك كيف تجترى على مخالفة الفراعنة الفن في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ الا انا نقول
هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس في ذلك امر مقصور على النقل بل يعتبر للفكر
والاجتهاد مدخلية وتفكر فيما يرجح الفاضل الحلبي نقل الاصفهاني على دعوى الحقيقة فالقول به غير غريب
الى ما يظهر من غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا مثل ادخل السوق واشتر اللحم ونحو ان الانسان لفي خسر
لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان اتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس
الموضوع له وهو الحقيقة الجنسية نعم لو خالف ولكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على
الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف
وهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرناه من الدلالة الطبيعية فلا ريب ان الرجل في قوله نعم وجاء من اقصى المدينة
رجل ليس من هذا القبيل وكذا رأيت اسدا او رجلا ونحو ذلك فكيف يعول لتحقيقه على ما يكون في باب الاستعمال
وان اراد انه اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رأيت انسانا ومثل جاءني
رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا فغاية الامر ان وجود الكلي في ضمن
الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلي للفرد ما علاقة ثم بقي الكلام في بيان مطلب من يقول ان صيغة افعل
افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة
في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو في القدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا التعدد المجاز
لو استعمل في كل منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما ذكر من ان ذلك اذا اريد الفرد
مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال او اغلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها
بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى
المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما
وضع حرفي

وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة عن المتكلم فعلى هذا انا
الموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في المواد الخاصة فهي مستعملة
بنفسها فيما وضع له لا انها من قبيل استعمال العام في فرد بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات
الخاصة في تلك الجزئيات فان كل طلب خاص من كل متكلم خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة
استعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب او بكر لخالد اضرب وهكذا فكل منهما مستعمل فيما وضع
له لخلاف الهيئة الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب والطلب الراجح ايضا راجع الى نفس ما وضع
بان ذلك استعمال العام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول قلنا بان الصيغة موضوعة
لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع فاذا استعمل في مورد
لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في الندب وهكذا الطلب الراجح
والاوفق فالمستدل في هذا المقام ان اراد الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب والفضل
عن وجه الرجحان وكيفيته يكون افراده حينئذ الطلبات الموجبة الصادرة من خصوصيات المتكلمين بدون قصد نسبة الايجاب فان هذا
ممكن بالنظر الى الطلب وان كان المطلوب لا يخلو في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد تتشخص وتتميز بتميز المتكلمين و
المخاطبين لا بتفاوت الطلب في ملاحظة الوجوب والندب فهو مستعمل في الوجوب والندب فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك
المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فيصح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع
له ويظهر بطلان كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك نعم لو فرض استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى
الاول اعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب والندب بعدم الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا
لو قيل بوضعها للوجوب فقط او الندب فقط ايضا وعليك بالتامل في موارد اطلاق الكلي وتميز انواعها واقسامها حتى
لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى الصراط المستقيم الرابعة مقتضى ما ذكرنا من النقض في الجمع اولا ان يكون عموم
الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الاستغراق
لا بد ان يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه من افراده فيكون عمومه يشمل الجماعات فيكون معنى جاءني الرجال
كل جماعة من جموع الرجال وقد اورد عليه ان ذلك يستلزم جواز صحة اذا لم يجئه رجلا او رجلان ورد بان رجلا

ورجلين اذا انضم المعتبر منهما من جاء او بعضهم بصيرا يلط جمعا اضعف بصيرة فيجي جمع من الجموع والمراد ثبوت

الحكم لاحاد كل جمع لا بمجموع كل جمع حتى ينافى خروج الواحد والاثنين فلا يصح جاء جمع من الرجال باعتبار مجئ فرد او فردين

واورد عليه ايط بان ارادة ذلك يستلزم تكرار فى مفهوم الجمع المستغرق فان الثلثة مثلا جمع اعد

تندرج فيه بنفسها او في ضمن الاربعة والخمسة وما فوقها تندرج فيه ايط في ضمنها بل بعدد الكل من حيث

كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجا فيه فلو اعتبر كل واحد واحد منها

كان تكرارا محضا ولذلك ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع

عليه اولا بالنقض بقوله تع كل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة

في الاية قد اعتبرت منفردة ولم يعتبر فيه الاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية حكم على حدة وهكذا

فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود امة ايط وهكذا

وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار انه يحكم بكلام العلماء لا بدان يلاحظ ثبوت الحكم للثلثة من الجماعات

بعلم جزما وان اريد انه لنا انه نعتبر دخول الثلثة في الحكم باعتبار العموم فلا يضر على انه يجوز ان يشترط عدم تداخل

وانه لهما كيلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية و اعتبار

بالنسبة الى كل واحد من المجموع مع بقائه على حالته الاصلية من اعتبار الجمعية والظ انه ايط يفيد عموم الافراد وحينئذ لو كان

بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقع عندي المرجال درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا

في استحقاق درهم واحد ولا يثبت لكل واحد منهم درهم واذا تمهد هذا فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظ

خلافيين اصحابنا بنافى فادة العموم ولا يضر في ذلك ماذكرنا من جواز ارادة العهد والجنس وغيرهما بل الظ ان المتبادر

هو العموم الافرادي لا الجمعي والمجموعي فينسلخ منه معنى الجمعية فالظ ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار

ذلك سبب الجهل المعنى الذي كان يقتضيه المعرف من المقدمات من ارادة جنس الجموع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل

قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجاز والدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء

مطردا لا يقال لعل جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من

جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى اللفظ مط في مقام لم يتم قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان

يكون

الكلام على الجمع المحلى باللام

٧٩

يكون مورد الاستثناء كما لا يخفى واما جواز الاستثناء مطردا على العموم فقد يكون ليس مرو كان الجمع المضاف

عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسئلتين ما لو اوصى للفقراء او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف الى جميعا

مع الامكان والا فيصير الى ثلثة فصاعدا لان المقام قرينة عند ارادة الحقيقة واما المفرد المحلى باللام فقيل

بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقة تقسيمهم المعرف باللام الى اقسام يقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا يتعلق

الاشتراك اللفظي بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي

القائل بافادته العموم فمذهبنا انه حقيقة في الاستغراق ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر

كونه حقيقة في الجنس للتبادر في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ولان المدخول موضوع للماهية لا

اذا خلى عن التنوين واللام موضوع للاشارة والتعيين لا لغيره فمن يدعي الزيادة فعليه الاثبات وحاصل هذا

استدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول او رخصة النوعية في مجرد التركيب

قطع النظر عن خصوصيات التركيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يقع بعد الرخصة النوعية

في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم في واحد منها فالكلام في

اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر

يمكن الاستدلال كما في مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له اما متوحدا او يكون احد المعاني المشتركة بينها

القديما الزاما بان يقال كونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من

كونه حقيقة في الاستغراق فنبطله ويدل عليه ايط عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في كل واحد المعرف

موضع وان لم يوجد هناك قرينة ارادة خلاف العموم ايط فيقبح جاء الرجل الا البصري واكرم الرجل الا السفهاء

مستند الى جواز الخلف الخبر ونشرت الماء وعدم جواز جائني الرجل كلهم فضعيف لان عدم مطابقة جميع الاخبار و

جميع المبادي قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام لعله من اجل المناسبة اللفظية ويحتمل

ما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان يمكن

كل فرد وسلوك الجمع بجميع الافراد وفيه ما فيه كما عرفت من عموم الجمع ايط افرادي ولقوله تع ان الانسان لفي خسر الا

الذين امنوا وغيره ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره

على السوير لا مطهجواز الاستثناء والاستثناء قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن هذا ع
يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايظ فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق وفي لا
مطهر الاستعمال وما يقع في الجواب عن الوجهين من الظ انه لا مجال لانكار افادة المعرف باللام للعموم
في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة النص على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه
خلاف بينهم فالكلام انما هو في دلالته على العموم مط بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ
العموم التي هي من شانها والدليل لا يثبت الا افادة العموم في الجملة وهو غير المتنازع فيه فما هو مبني على الاشتراك
اللفظي او على اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ الدال على العموم لكثرة
لازم لما اخترناه من كونه حقيقة في نفي نفس الجنس اذ الحكم اذا تعلق بها حينئذ تعلق بجميع المعروض انها لا
من شيء من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبائع انما تصير متعلقا للاحكام باعتبار وجو دها
كلام ظاهري لان الطبائع بنفسها يصير متعلقا للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح وغاية ما يمكن انه لا وجود
لها الا بالافراد وغيره انا نعتقد بتعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن ا
التكليف بها واذا امكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كالاتيان في سبحتهم
ولا فرق بين تعلق به او تعلق الحمل والجواز والحرمة ونحوها نعم بعض المسائل بحوج في الاوامر يسقط التكليف وذلك
لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها واما في مثل احل الله البيع فلا سقوط
المحلل الحمل انه يحرمه ثبوته للفرد منه او في الفرد من فرد نعلق الحكم بالطبائع سلك هنا مسلكا اخفى استعمالا
العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال ان الطبيعة لما لم يكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون
مرادا بالمفرد ولا فائدة في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل تعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام بحوث
على مذاقه لا يتم لما الا الاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظ ان المراد به الطبيعة فيستفاد
من العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكم على النقيض الاضح ثم ان الشهيد الثاني قال في
تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزائد
ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه
ولو حمل على العموم لم يحنث ومنها لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا انما يجيء

لا يكون

لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه الا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي
والكلام فيه كما سبق اذ لو كان اطلاقه معهودا في عرف الحالف لا ان الغالب خلافه بخلاف ما سبق فانه على العكس
اقول بعد الاغماض عما بينا من انه حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة
لا يقتضي الحمل على العهد مط اذ يقتضي الحمل على الجنس او العموم فاذا قال لم يجوز السجود على الحجر فاذا جوز السجود على
اي حجر كان فلا يجب علينا تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود مثل المغاطيس وامثلته في احكام الشرعية
كثيرة مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشة في عدم كون شرب الماء الماحي فيه انما هو في الشرب لا الماء يقتضي
ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد تقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين الاخيرين وقد تقتضي الحمل على العموم ان فيما مع
الحمل على العهد غاية ما ذكره في الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد به ما يشمل المعهود والذهني فلا يتم ايضا
ايظ لانه قد يكون له اصالة البراءة مقتضية للتنكير وان حمل العهد في كلامه على الاعم من الذهني فمع بعده ايظ لا يتم
لان اصالة البراءة قد يقتضي الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا ثم انه
لا يقتضي ما ذكره الا عدم التكليف في غير المعهود لعدم العلم بارادته منه لان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ثبوت
ان يقف في موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود لعدم العلم بارادته منه لان المتكلم استعمل اللفظ
يعني اذا دار الامر بين الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره
ويرد عليه انه يتم لو لم يحتمل الا الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد حين ما انتم لو اريد بالجنس
ما يستلزم العموم كما بينا سابقا فلذلك وجه لكي يبقى عليه الانظار الاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه
ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه انه هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشتركة فح لا
يبقى احتمال ارادة العهد ويصح فهو ليس لاجل المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال بسبب ارادة واحد من المعاني
المشتركة ومجرد صلاحيته ارادة احد المعاني من المشترك لا يوجب ارادته كما لا يخفى ثم ما ظهر لي ان ارادة لبس المقام الحال
وظاهر الكلام هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشائعة فجعل الشهيد الشائع الافراد الشائعة معهودة
وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان المتقدم
في اللفظ بين لارادة المذكور سابقا في العهد الذكري والمتقدم في التعارف والاصطلاح بين لارادة

الافراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك نعم هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة
ورود عليه حرمضاف الى ما سبق ان التقدم في الذكر لا يعين الوحدة المذكورة والا لم يبق الاحتمال المذكور
في صورة المعاد واما تعيين المتعارف فلذلك فالظاهر ان الاسطلية للالف واللام بل هو لانصراف جوهر اللفظ
اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشائعة فلتقدم الكلام في انصراف المطلق الى الافراد الشائعة حتى
حتى يتضح المراد فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة حيث
هجر المعنى الحقيقي والمحقق فيما دار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرفي
واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبر علم الهدى وبني على اصل الوضع وحمل الحكم
في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر المعنى اللغوي بل حصل حقيقة عرفية اللفظ
المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكل وبعض الافراد لكي يكون استعمال في احد
المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين سائر المعاني او حصل هناك مشهور بسبب
غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشائعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة في احد المعاني المشتركة
في ترجيحه ولمعارضة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشائعة لما كانت محققة
الحصول على اي تقدير ففي ارادة وبصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس بترجيح المجاز المشهور او احد المعاني
المشتركة بسبب اشتهاره بل لدخول في اللفظ على اي تقدير لو اقتصر ذلك فنقول ان العهد الذي جعلته معيار
الكلام هو هذا لا المعنى من هذا لا مدخلية لحرف اللام التعميم الا ان يكون اللام اشارة الى الحمل المعاني المشترك اللفظي
كما اشرنا الى الامكان سابقا الا انه ليس في ذلك كثير فائدة مع افادة جوهر اللفظ ذلك ويبقى الكلام في تعميم المقام
بحيث يشمل العهد الذكري **قانون** المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ نقلا بافادته العموم انظرا
الى الحكمة والجبائي يحمل المشترك عنده على جميع معانيه احتج اباته قابل لاحاد الجماعات ومنها الجمع ويحتاج دلالته على الجميع
يحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة وانتفاء الاوليين ظاهر وكذا الثالث لعدم
اللزوم فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ بانه
لفظيهما على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حسب لا

قرينة

قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه على الجمع الجميع لحملناه على جميع حقائقه فكان اولى
واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني
بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على
جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق
ان يقال الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه مثل جاءني رجال ولزيد علي دراهم والثانية
الحكم عليه بشيء مثل اطلبوا علماء والثالثة الامر بايجاده مثل اقم نوافل والرابعة جعله متعلقا لكما مور به مثل اعط
مالي رجالا او علماء او اضفهم في ايام وصم اياما ونحو ذلك فهذا في الاولى من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا تفصيل
الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير متعين عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء
رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع فائدة الكثرة ولما يتعطى
من اللفظ فيعلم ان الاقل من ادخل ما فالذي يستفاد من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلاثة ونجيء المقدار او اثبات في
واما الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للمبيع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها او بما يعمها فلا
الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى وما يتكلم فيه
الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين المبيع بان يقع الاشكال في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة وهو المقصود بالذات
في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل
فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المذكور المفروض فان المفروض ان المقصود في مثله بيان حكم
شخص البيع ومعلومية حاله كما ان الحكيم في بيان الحكم وبما ذكرنا يظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه
اذا حصل عدم المنافاة الصحة بالحكم بالحمل اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفرد المعرف ايضا
فما وجه حمله على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان يترك كلام المورد المجيب على بعض هذه الصور الا مطلقا لان ارادة حلية
بيع غير معين في قوله تعم احل الله البيع لا يعقل له فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر واما الصورتان
الاخيرتان فان اريد منهما مثل ما اريد في قوله تعم وجاء من اقصى المدينة فالحكمة تقتضي الحمل على العموم وان كنا نتيقن ارادة
الاقل في الصحة ايضا وان اريد الاتيان بعدد مع قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال

باقل الافراد فيحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلي كما ان في
جئني برجل يقتضي الامتثال باتيان اي رجل يكون فهناك كل رجل فهناك تخيير كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل
فهناك كل رجال يصدق عليه انه رجال فلما كان ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا
الاكثر فيحصل بالاقل فيتعين ما هو المعين في تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو
عند المتكلم المبهم عند المخاطب ويجري الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا يلزم الاغراء في
وعلى الثاني يكتفي بالاقل لاصالة البراءة عن الزائد لحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل
في الباقي فهو مشترك بين المعنيين ثم لا يبعد ان يقال ان اللفظ اظهر في اي المعنيين والظ في الصورة الاولى
بل المتيقن هو الاول وكذا في الصورة الثانية واما باقي الصور فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفي بالاقل
الا ان يظهر من الخارج ارادة المعنى فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان لم يحصل اذ من ما ذكرنا ان الحكمة تقتضي
الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام
اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظ في اكثر الخطابات افادة وقت الحاجة
يحمل على العموم ثم ان كلام المجيب ظ في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه ولا يتم مطلقا فان الامر لو كان على التخيير ما هو
في ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهما على
ظاهره من تعلق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا من باب وجاء رجل من اقصى المدينة نصا في عدم اعطاء ثلثة دراهم ولا يبقى
في عدم وجوب الازيد من اقل الافراد ثم ان الظاهر ان مراد المجيب من الحمل على الجميع من حيث المجموع معانيه للمشترك فيها
لفظ الامر حيث انه احد معانيها فعلى هذا يصح معنى العموم الافرادي والمجموعي كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك
اولا وبمنع الظهور في الجميع في الجميع ثانيا وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط
معارض بانه قد يكون خلاف احوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي لا يضر المستدل
اذ يكفيه كون هذه المعاني من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد فقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول
بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب الجبائي ايضا انما حمله على الجميع
ليس من جهة انه احد معانيه الذي يشمل جميع المعاني فانقدح من ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على

على العموم

على العموم لجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازا فتامل **تذنيب** الحق ان اقل ما
يطلق عليه صيغ الجموع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين
ولا فرق في ذلك بين جمعي المكسر والسالم وضمائرهما والظ انه لا نزاع في نحو فعلنا وانا وحنا لانه موضوع
للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الثلثة على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين و
ذلك وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون وغير ذلك احتج المخالف بقوله تعم فان كان له اخوة
فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عن السدس فاطلق الاخوة على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه
فما هو الدال على الحط لا الاية سلمنا لكنه بضم القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعم انا معكم مستمعون
والمراد موسى وهرون وفيه منع الاختصاص بل هي لهما مع فرعون فتغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في وبقوله الا
اثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده ايضا جماعة اذا
معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شان الشارع فالمقصود بيان الحكم وقد يحتج ايضا بان النزاع في صيغ الجمع
في لفظ الجمع فانه بمعنى الضم ضم شيء الى شيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما فوقها وكذلك لفظ الجمع
المعنى المصدري اعني الانضمام ثم انه الظ انه ايضا محل نزاع والذي هو فارسي في معنى الثلثة هو مادة ج م ع بمعنى الضم
والالحاق فانه يصدق في الاثنين ايضا حقيقة **قانون** لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم في
الجملة فبعضها بالنصوصية وبعضها بالظهور اما الاول ففيما اذا وقعت بعد لاء النفي الجنسية لنفي الجنس و
كذلك فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وعريب وديار ونحوها ولا فرق بين
كون النافي ما ولا ولم ولن او غيرها واما الثاني فهو فيما اذا وقعت بعد ليس ولا وما المشبهتين بليس وقد صرح بعضهم
والمحقق بانها ظاهرة في العموم فنفي اه ولا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان
وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيدا لا ينافي النصوصية كما توهم كما لا ينافيها في الاصل
فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين اشارة الى الوحدة العددية
المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظ منه الوحدة الجنسية محضا في العموم فالمثال المذكور
كالو قيل ما في الدار رجل الا زيد اما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو

مخرج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد والتثنية والجمع في ذلك وان الحكم في الظهور
والمنصوصية ايض لا يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار ايض نص في العموم لكنه نص في افراد المجموع وان قلنا
بكونه ظاهرا في العموم الافرادي ايض كالجمع المحلي باللام بمعنى الجمعية ولذلك يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجل
او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايض مثلها في
سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايض وفرعوا عليه
ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الف وان ولدت انثى فلها مائة وولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين
الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والاظهر انه من جهة رجوع
الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما اخترناه في المفرد المحلي باللام الا لا يستفاد العموم من لفظ
النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد ويكونه في معرض الامتنان عند
بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمولي وهذا العموم مستفاد
انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد الايمان وغيره من الاطلاق مع اصالة ان يقتضيا كفاية ما صدق
عليه لو رقبة اي فرد يكون ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من
حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من
حيث هي كما مر وهذا ان والوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس
من جهة دلالة وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك يحملها على الا فراد
الشائعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاق ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية يجوز ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ
بعنوان الوضع فانه يشمل الافراد النادرة والاطلاق كلامهم يدل على ذلك ايض الا ان بعضهم صرح بعدم
دخول الفرد النادر كما نقله في تمهيد القواعد وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الغرض النادرة فيقتصر في المطلقات
ونحوها على الافراد الشائعة وينصرف في العموم الى الافراد الغير الشائعة ايض ان لم يكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية
الندرة فيتوقف فيه فيسر ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن وجود بعض
افراده الا ان يقال لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب فتامل كيلا تتوهم ان هذا

رجوع

رجوع عن القول بكون الطبائع متعلقا للاحكام كما اشرنا اليه سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام
ان المطلق هو الماهية لا بشرط شئ والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق
على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشائعة في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين
المط والنكرة ايض بان المط هو الماهية لا بشرط شئ والنكرة هو الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة
اخرى وغلط من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المط
وانما فهم على التمثيل باعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق من ان المراد من المط هو
الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شئ بان يقال ان المراد من قيد في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد بالسلف
قوله الناس اسعى على رجل الى حروب نفسه او رجل في برجل جاءني لا امرأة كما اشرنا سابقا ومقتضاه رجحان عتق اكثر من
واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول فلا يعقل ما بعد الوحدة امتثالا
لانه مقتضى اللفظ ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب التخييري ومسئلة اقتضاء الامر للاجزاء نفس
الوحدة مراد من اللفظ بل مستفيد من الخارج او يقال ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرائط متعددة فتقيدها
ببعض القيود وانما جعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى سائر القيود فنا
في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شئ من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة
والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما من الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين صير ورتها مدخول الامر في هذا الكلام
بتقييد بارادة فرد ما منه وهذا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلق وماهية لا بشرط بالنسبة
الى قيود الغير فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك تقييد للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى سائر القيود
وهكذا او مرادهم في باب المط والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة ثم يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المط والنكرة
ايض باعتبار الحيثية فرقبة مطلقة بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة
نافهم ذلك واغتنم **تنبيه** قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل
كل فرد فرد وعموم المثنى كل اثنين اثنين ويخرج فرد منه غير ملحوظ الا ان يعتبر منضما الى واحد من غير الاثنينات المعدودة كما اخترنا
في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجال في الدار وكما عمهم

الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعي على اشكال فيه ايضا كما اشرنا واما عموم الافرادي كما بيناه هو
الظاهر في الجمع المحلى فلا يتفاوت ثم قد يتفاوت باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في
العموم الافرادي في مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما لا يشمل بعض الاحاد كما يقال لا رجال في الدار بل رجل او
رجلان او يكون ظاهرا فيه لو سلمنا الجمعية والمفرد نص واما مثل ليس رجل في الدار وليس رجلان في الدار ولكن
في الدار فالمفرد ايضا ظاهر في الشمول لان فيه احتمال ارادة الوحدة المعينة والمعينة الغير وفي الجمع احتمالات تنتشر
العموم كالمفرد باشتراط الجمعية ونفي الجمع العدد واثبات الجماعة ونفي الجمع واثبات الواحد والاثنين واما
المفرد المعرف والجمع المعرف فالامر فيه واضح مما مر لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم في
الجمعي والمجموعي ايضا **قانون** ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم
في المقال نقله الشهيد في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما اخر يعارضه
ظاهرا وهو ان حكاية الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال ويسقط بها الاستدلال والاظهر
انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد فالاولى فيما كان جوابا عن سؤال والثانية في نقل الفعل وتفصيل القول
فيهما اما الاولى فهي ان السؤال اما عن قضية وقعت وهي محتملة لان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقادير وقوعها
كلها وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسؤول يعلم بالحال على النهج الذي وقع في نفس الامر او لا سواء علم انه لا يعلم او
جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للوقعة
وجه ينصرف في اطلاق السؤال في النظر ان الجواب ينزل عليه والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال
مع تفاوت الحال والنظر انصراف الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاخلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح
واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومين ع حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي
يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يقال ان ثبوت علمهم بنفس الامر
في الجملة مما لا شك فيه وهو ينافي قولنا لا شيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم
العلم لهم يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ ملاحظة قطع اليقين والشك
انما هو بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين

بعدم كل

بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية مشتبهة الحصول وان هذا الشك انما الوارد
حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين اخر والا يظهر انه يرجع هذا الشك في الحقيقة
الى قولهم لا ينقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية
بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث يشمل جميع الافراد
واما ثالثا فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كانت العلة نفس الشك والوهم واما المورد
قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني على اي تقدير من تسبب عن شيء يقيني فان بني على ذلك فلا يوجد مورد
للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم جزما وقد اختلطا فيما لا
نعلم يكون ذلك من المعلوم الا بوجه يجوز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا انه حالنا
نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعلمنا ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه مم اذ لا نعلم نحن ان في زمرة ما لا نعلم البتة
من السؤال ما يعلمه المعصوم عم واما الثاني فهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم اذ لم يكن له فرد ظاهر ينصرف
واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل المسؤول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك الى وقت الحاجة
مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم
واما الثانية فهي انه اما نقل المعصوم ع سواء علم جهة الفعل كما لو اخبر ما الامام مسلم بانه هدي عن ابيه او لم يعلم كما لو اخبر الملك عن يد
احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات
مختلفة تختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال وهذه مما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانه
يحتمل الاقتصار في المادة المخصوصة فيصير في غيرها مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي في مثل قوله ع
جواب الاعرابي الذي كفر حيث سأله عن مواقعة اهله في نهار رمضان فمن جهة فهم العلة كما سيأتي في باب المفهوم ويجيء في باب القياس
ولذلك القاعدة من امثلة الاولى ان امرأة خثعمية سألته ع عن الحج عن ابيها فقال نعم فلم يستفصل هل اوصت ام لا
والثانية حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي ص زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها
على جواز المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشيه قليلا فالقدر المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة عادة **قانون**
المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن

زمان الخطاب بل بلغهم بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى انهم
والسيد ره والعلامة وابنائه ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وتبعهم الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم
بقدم الكلام النفسي وجعلهم التكاليف من جملته وفيه ان الكلام النفسي غير معقول لان التكاليف طلب والطلب امر
اضافي نسبي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه
فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الالزام لحدوث التكاليف الكل
بل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فلذا لم يجز تكليف الغافل والنائم والساهي
والصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكذا عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض كون تلك الالفاظ
موضوعة للخاص بحكم نص الوضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم للاصل وعدم
ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول
فيم ما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب من المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لا الجواز
الطلب عنه على سبيل التعلق قلت اولا ان الطلب التعليقي ايضا لا يحصل في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا
وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك عند وجودهم وبلوغهم لا الطلب منهم
بالفعل بانه المطلق اذا وجدوا وان ذلك ليس من قبيل انت وزيد تفعلان كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك او ان المراد
من التجوز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم ذلك اذا بلغوا نقول ان ذلك يستلزم
كون جميع الخطابات الشفاهية مجازا ان اريد المعنى الثاني وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل وهو
غير جائز ايضا على ما حققنا وما يقال في رفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرائط التكليف وهي مختلفة باختلاف المكلفين لا
فمن حصلت له يتوجه خطابه وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التنجيز في الخطابات المشروطة
تتعلق بغاية الشرائط قطعا كما حققنا سابقا والتعليق انما يصح من الجاهل بالعواقب وقد بينا في مباحث الاوامر معنى الطلب
الطلب المشروط فلا يعتبر في الخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والمفروض التعليق بالشرط هو اعلام الحال ولذا الغائب للشرط
اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل في الخطاب هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلا يتعلق المطلقات
الا بمن وجد الشرائط للطلب سواء قارن الشرط ذكر الشرط لفصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي

والمجازي

والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة ونظير التنظير بالمقاتلة واما الماثل بعدوم لان
المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب لهم الا حقيقة ومما ذكرنا يظهر
ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب الى من لا يصل
اليه الا بعد سنة او ازيد فكذلك يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة بهذا كلما لا وجه له لان الكلام في المكاتبة والمراسلة
بعينه هو ما ذكرنا لان ذلك لا يصح الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب والا فيكون المراد من المكاتبة هو العمل بما يعلم
من الاحكام من باب الوصية المتكلم والمخاطب مع احتمال ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا انتفى الخطاب
ولو على سبيل المجاز فيما الذي يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبار الله رسوله بانهم اذا وجدوا وبلغوا يصيرون
مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام واخبر رسوله خلفاءه وهكذا ولا يلزم اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في
خطاب المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول
بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل اخر من الاجماع والضرورة والاخبار المتواترة
في ذلك الموجودين منها المتواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين
مكلفون بذلك عند بقرينة اشتراكهم في التكاليف الثابتة بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل
اخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع من انه هل يكون حقيقة في الاعم او مجازا في الخطاب الملفق من الموجود والمعدوم بقرينة
او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة
قبيح فان قلنا بشمول الخطاب للمعدومين فلا بد لهم ان يلتمسوا فهم الخطاب الى اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح
المخاطبين لانه لا يجوز ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على الناظر من التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة
ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية منها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة
على خلاف الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر هاهنا ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين مع الحاضرين في الشرائع والاحكام
مع قطع النظر عن ورود خطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلاة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي صلعم
او نائبه الخاص لا يوجب وجوبها على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل
او نائبه بخلاف الغائبين فيجب على المعدوم بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام

او نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي
الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف والتنصيص عليه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لاجله فلو ولا بسط
رفع احتمال مدخلية كونهم في عصر النبي صم او انهم كان صلوتهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية
التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس
والاحكام رأسا كما لا يخفى ومن مدخلية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو دليل خارجي
وغيره في نقوله لو ورد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الامر واستدل به على ابطال الاشتراط
التقييد في الامر بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورد الامر مورد الغالب هو حصول الشرط يومئذ
بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال به بالاطلاق في نفي الاشتراط
للزوم القبيح بارادة المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول بالاجماع يبتني على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع
لا معنى له لا لزوم ادعاء الاجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين والقول بشرط الاشتراك
اتحاد الصنف المستلزم لبيان امر وجودي هو مابه الاشتراك بينهما لا يمكن تغييره بان المراد الفريقين من كان
النزاع فيه فيكون كما المرتفع فيه النزاع صنفهما محل او ملوفقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد
هو ثبوت الاشتراك مطلقا او لزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة واقعة مجاز فيه والمطلب المحرر فقط مطلقا
الى واجد الشرط ومقيد بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب
الواجب بالنسبة اليه مطلقا كما لو فعل الواجد في زمان الحضور وقد يحصل الشرط بنفس زمان الحضور فيظهر التفاوت
من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي صم اسر جماعة من
الكفار واذهابهم الى بلاد الكفر من دون رخصته صم اياهم في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة
بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان عليه السلام اليوم او نائبه الخاص فلا ريب في وجوب الجمعة على من ادرك اقامة الصلوة فان الكلام
الفارق فالموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فيصير ثبوت الاشتراط او نفيه موقوفا على شمول
للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه وبعد احتمال مدخلية كونهم مدركين حضور النبي صم وصلين
خلفه مثبتا للشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين

نعم على

نعم على القول بالاشتراك مطلقا بمعنى ان الواجب مطلقا مع وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده مطلقا ولكن وقع النزاع
في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق الامر فيمكن في الجواب ان الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب
والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب لكان واضحا
وهم ضعفه يخالف الغائبين فلا بد للمستدل للاشتراط التمسك بدليل اخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب
بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين فيرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين
ان يعملوا على ظاهر الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف الفرض الاخر كما عرفت وبالجملة حاصل من ادعى ذكر هذه الثمرة بعد
اتحاد الصنف بعدم كون ما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد لان الاتحاد في صلوة الجمعة مثلا واجبة
لانهم كانوا يصلون مع الرسول صم وعلى كل هو منكرهم في وجود المنصوب من المعصومين فهم مشاركون لهم الا انهم القيمة فالكلم
في الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم في تمام القيود بثبوت الخطاب للمعدومين
من ثبت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الامر ويرد عليه ان المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب
ان القدر المسلم الثابت منه هو وجوب الصلوة هو ما دام هم واجدون الصلوة خلف النبي صم او من نصبه فاذا فقد
المنافقون ذلك المنصب بما فرض او ممنوعيتهم عن ذلك بعد فوت النبي صم وغيره فلا ريب في الاجماع على مشاركتهم
لهم مشاركون الفاقدين من المعدومين فاذا تم القول باختصاص الخطاب بالموجودين وجوبها على الفاقدين منهم يبطل الاصل العموم
هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات المتعلق بالغائبين او الحاضرين مع
الشك في عموم الخطاب للفاقدين على القول باختصاصه بالموجودين فهم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول
بالمعدومين ايضا ولو فرض ذلك على ذلك عموم نفرضه لفهم الخطاب للحاضرين والغائبين في الخصوص فقد عرفت ان ذلك على
صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم عم انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب
متعلقا بالمعدومين يعني ان العموم لما كان غير مقيد بحصول الاذن وهو شامل للفاقد للواجد فينتفي اشتراط الاذن لا ان
لما كان بالمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط الاذن ودعوى كونهما متساويين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود
بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم واختلاف الاحكام بالعنوانات وان تصادقت مصاديقهما قد عرفت
وعدم الاستلزام فان غلبت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين فخرج الفاقدون منهم بالدليل غلبت على القول بشموله للمعدومين

ظ واراده خلافه فاستدلوا باطلاق الامر على نفي الاشتراط مطلقا والجواب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين لقبح الخطاب عن الحكيم عالما

فخرج القاعدون منهم ايضا بالدليل فان الدليل ان كان هو نفس اشتراط فيهما مشترك بينهما وان كان شيئا اخر فلا بد من بيانه
لا يقال التخصيص لا وجه له ايضا دون الثلث لكونه البلاغ اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع بلا حظ المعدوم
دين مع المعدومين بها وضعف المعدوم في جنب الموجود ويندفع هذه الحزازة احتج المخالف بان ارسال المعدومين جهة رسول
الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطابات واحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من
زمن الصحابة الى الان من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية اذ يريد تبليغهم على سبيل
المخاطبة وعدم لزوم الخطابات لرسالة بل يكفي ايصال الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه
الخطابات على الوجه الذي قصد من الحاضرين ومشاركة الموجودين لهم لا يقتضي ان يكون كذلك والجواب عن الثاني منع احتجا
جهم عليهم من جهة ان الخطابات متوجهة اليهم لاثبات اصل الحكم واختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعتمد فورد
لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثير كحكاية المتكلمين الاخرى ان
المتخاصمين في انفعال الماء القليل بملاقاة وعدمه اذ اورد احدهما على الاخر بروايات تدل على مذهبه في بعض الافراد كالبول وابر
الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضؤ به للقائل بالنجاسة والروايات الدالة على عدم تنجيس
العقرب بموته والجرو فيها للخصم لا يرد احدهما على الاخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة الدم والبول او لا عدم جواز
التوضؤ عدم الوجوب وكذا لا يشمل الحوض غيرها من النجاسات ولا القربة غير هذه المياه القليلة بل دفع احدهما دليل الاخر انما
يكون من جهة القدح في السند او الدلالة او الاعتضاد وغير ذلك وذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجس اذا
وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه وكونه جليا للمتامل في هذه النظائر يدفع استبعاد
بعض المتاخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعائه ان ظهور المستند
يجنب يعلم كل احد من الخصوم مما يحكم البداهة بفساده مع ان جماعة منهم ادعوا ان اشتراك الحكم بينهم معلوم بالضرورة من الدين
وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة فقد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي ايضا في تفسير قوله
نعم يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم
الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلاة الجمعة على القول باشتراطها بحضور السلطان العادل او نائبه لا من جهة تفاوت
الحاضرين والغائبين بالمفروض فقد الموجودين للشرط كانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له كانوا مثل الموجودين كما اشرنا اليه

سابقا

سابقا وما قد نص بذلك مولانا الصادق عم في رواية ابي عمرو الزبيري في الجهاد لان حكم الله تعالى في الاولين والاخرين
وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم
واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون في جميع الا
الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل واصل ونحو ذلك ولا ريب في عدم شمولها فالمقصود انما هو اثبات نفس الحكم
واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة نشأوا بعد النبي صم وما ورد في
ان كثيرا منها وردت في الائمة عم مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس من قبيل [illegible] ان ذلك من البطون والكلام
انما هو في الظاهر مع انه تعالى قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك على ما ذكرنا يريد به منظر التبليغ
لا بمحض التبليغ في الخطابات كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الامر بقوله [illegible] بعد قوله يا ايها الذين
امنوا ولا [illegible] الكذب [illegible] فباي آلاء ربكما تكذبان مع ان [illegible] لا يدل على كون الخطاب متوجها اليهم بل الظاهر ان المراد
اظهار الايمان بسماع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الناس واستحباب [illegible] بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا [illegible]
نوع قصور في التبليغ وكذلك في الاية الثانية مع [illegible] المكذبين [illegible] بتكذيب البشر والمكذوب به لا يقبلون ذلك [illegible] الاحتجاج
[illegible] نعم [illegible] ولعدم انحصار الانذار في الخطاب كما مر وكذا بقوله عم ليبلغ الشاهد منكم الغائب بل هو على
[illegible] واحد ادله في هذا المقام واضحة والاستدلال لا يخفى [illegible] الاستدلال [illegible] المصنفين في كتبهم
العلم وتامل وتدبر ولا ريب في ان [illegible] الايصاء بل هو نصب علامة للاغلاق والاشكال كنصب الاميال [illegible]
وقد يقال ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين لكن قلم الكتاب والمبلغين واحدا بعد واحد مقام المتكلم بخطاب المخاطب
الا الموجود الحاضر فحال الكتابة نداء مستمر ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف [illegible] ان المكتوب التقدير منتقل
من الوجود الى الوجود اللفظي ومنه الى العيني فمن حيث هو قاري متكلم ومن حيث انه المقصود بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه
ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب كلام الله تعالى في كل زمان بالنسبة الى اهله الحكم ان
في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ للمعدومين لانتفاء احد [illegible] فكذا في الازمنة المتاخرة لعدم تحقق
المخاطبة عن الله تعالى لانقطاعه واستحالته بحسب الازمان [illegible] الدعوى فلم يبق الا تبليغ نفس الحكم وهو مسلم وقوعه
حيث هو قارئ متكلم نعم تمام الكلام [illegible] الخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر الطاء

تنبيهات

الاول قبل ثبوت الخطابات

المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي يعم الخطاب مع انه نعم لا يتفاوت بتفاوت الامكنة
من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت حال الحاضرين والغائبين في كيفية فهم الخطاب فان قوله تعالى واذا
قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا مثلا فقد ورد في الاخبار الصحيحة بالمنع عن القراءة خلف الامام ع فعلى مجلس الوحي كان
لارادة ذلك كانت من الغائبين فمخاطبتهم بذلك مع ارادة الخاص فيه قبح فلا بد من العقد بنحو بشمولهم معهم
جماع وغيره وليس ببعيد وعلى اي تقدير فيختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان
يظهر الوجه مما تقدم **الثاني** الصيغ المفردة مثل افعل وافعلي وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير
بها وانما المشاركة بالدليل الخارجي وهو الاجماع على الاشتراك وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المرأة ولا بالعكس
الاجماع على الاشتراك انما ثبت الاشتراك في غير ما يختص باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما
غيبوبة الحشفة وما يتعلق بالخصيان ونحوهما بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك
ما اقتضى الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات في الصلاة الجهرية انما يثبت اختصاصه بالرجال
وكذا استحباب وضع اليدين على الفخذين بحذاء الركبتين حال الركوع في المرأة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار
واثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الدليل الاجماعي دون نحو القتاد لا يقال الاجماع لا
التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم تمسكوا بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك
وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري في شرح الدروس وبيان الى
نحو والمحقق الاردبيلي في اوائل كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال و
مثل ذلك المتلفظين يختص بها ومثل لفظ الناس وذرية آدم ع يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات يختص بهما وما
المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنص اهل اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما
واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده آية الحجاب
ومما ذكرنا يظهر ان خطاب النبي ص بقوله تعالى يا ايها النبي ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره **المقصد** المقصد الثاني
الثاني في بيان بعض مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس
بعام حقيقة كذلك كالجمع المعهود ومن ذلك تخصيص مثل عشرة والوصف بالنسبة الى اجزائها والتخصيص قد يكون

بالمتصل

بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج في افادته الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة
وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله تعالى خالق كل شيء والمؤدي عنه خالق ذاته تعالى و
العباد واما لفظي كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص
هو والاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم
المقترب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم
الا زيدا وعمرا وقيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلاثة وقيل
وقيل لا بد في صيغ العموم من بقاء ثلاثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض
جاز الى الواحد نحو له علي عشرة الا تسعة الا وان قرب الى عشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والغاية و
او كان بمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الى ان يفسقوا
كل بني تميم ثلاثة ولعله ناظر الى صدق تلك الصور مع الثلاثة واكثرها اثنان ومن ادلة الشهور على ان العام
على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير فكقول الاكثر والا
عندي قول الاكثر لما تقدم ان وضع الحقائق والمجاز التخصيص كانت او نوعيه يتوقف على التوقيف والتجريب
لاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن لثبوته هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك
الفرق بينهما هل اذ ذاك في المسائل الفقهية والاصولية ليس بعادم النظير كما في الافراد الخفية الفرد به في العام واللوازم
اللزوم فيما يرجح في جوازه في نظر المجتهد يجوز وما يترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول
في نوع العلاقة في المجاز بسبب العموم في المجاز غفلة عما حققناه في اول الكتاب وفي اوائل الكتاب اذ قد عرفت ان نوع
اطرادة غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع العلاقات ويبطل ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون
بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلاثة ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان
ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله من العرب لا لمحض الغرابة والمنافرة الموجبتين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة
عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع من علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت
الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم بمقتضى غيره والضرح في المقام يقتضي ذلك احتج المجوزون الى الواحد بامور الاول استعمال

في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجب ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع
عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه
متيقن المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال وجميع
الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات فلان بنائها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز اي فرد من
افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانما يتمشى هذا اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات
المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكر ولا يمكن ذلك على اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا
قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين مائة والاربعون منهم مجوس والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهي عن قتل المجوس
وورد نهي اخر عن قتل اهل الكتاب فرضنا تساوي الخاصين من حيث القوة فمن الاحتمالات ان الاقرب منه الى الجميع فلا بد ان يبنى
على النهي الاول وليس بملاحظة تيقن الارادة فلا بد ان يبنى على الثاني ولكنك خبير بانه لا معنى حينئذ الا
الاول في الاكثر فان المجوس ليس من جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين المطلقة
بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بقدر الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو اريد من بعضهم المذكور
الموكول تعيينها الى اختيار المخاطب ولكن لا يفيد قاعدة كلية ينتفع بها الاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر
فيما نحن فيه فالتحقيق في الجواب ان الاولوية انما يثبت من جهة فيما حصل من الاستقراء لعجزه كما بينا والمراد بلفظ
الاولوية في كلام المستدل في جوابنا هو المستحق الممكن الحصول مقابل الممتنع مثل قوله تعم واولو الارحام
بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب مقابلته بنقض الاحوية
والاعتراضات فحاصل مورده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخاص هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود
فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد ثبوت الجواز حتى يقابل بما
ذكروا وحاصل جوابنا ان الذي يثبت من استقراء كلام العرب هو تخصيص جواز استعمال العام في الخاص انما هو
الاستعمال في الجمع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكل فيه بما ذكر ومن
بعضهم ان العلاقة هي علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع في غير معنى شرطه شرط كما اشترطوا في عكسه
كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو مساوي في الجميع ففيه ان افراد العام ليست اجزائه فانه كلي وان دل العام

لا بمجموع

لا بمجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما يثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل
بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا اما
فضلا عن صورة ابقاء الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة هذا لا
الاستعمال كما سيجيء وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول لعله ايضا لا يلزم ان يكون بسبب العلاقة التي بينها فان الحيثيات معتبرة
والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد
بالعشرة في الحقيقة هو عشرة مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له علي دراهم عددها عشرة
وكذلك الكلام في الاعداد التي تميزها في صورة المفرد فان معناها الجمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب
استعمال الكلي في الجزئي ايضا وانما هو في العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب المعالم اجاب عن اصل الدليل
العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي انما تتحقق في كثرة تقرب من مدلول العام تقدير
وعبر الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيها بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلائق من الواضحات
التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان والظاهر ان كون هذه العلاقة اتفاقي وما يتراءى من الخلاف في كلام بعضهم
المحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلاقة خمسة وعشرين من جملتها العموم والخصوص الى المشهور والمحقق البهائي
في حاشية الزبدة حيث نسب الى المحققين انا ناظر الى تعبير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة
وبعضهم الى اثني عشر فمحل ذلك الاختلاف في اللفظ والا فلا خلاف ولا مشاحة في الاصطلاح واهية اخرى منها
وانا له لحافظون وقوله نحن نزلنا الذكر لقصد التعظيم اي من باب ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماع جميع صفات الكمالات
الحاصلة في كل واحد سيما وصف المحافظة صار بمنزلة العام ولان العظماء عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم
فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن
مسعود باتفاق المفسرين واجيب عنه بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده ان المعهود هو الجمع وفيه
اشكال لان الناس اسم جمع واطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم فلا وجه لرده والصواب
في الجواب ان يقال ان ذلك ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله صلى الله عليه وآله في بدر مع عامة اهل الحق
الله تعالى عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك منه على وجه الصغار والاحجام عن الحرب بل يكون بسبب الجبن من اهل الاسلام فاراد

تنشيط رسول الله صلى الله عليه وسلم على الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فانطلق نعيم بن مسعود واشترطه غيره
على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انهما اخبر عن لسان الناس
يعني ابا سفيان وجيشه وقولهم عن مقتضى مقصدهم وكان رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا المجاز شائع
في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام ان المستكثر في الاتحاد ومنها انه علم بالضرورة من العرف صحة قولنا اكلت الخبز
وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا حققنا في اوائل الكتاب ان المعرف باللام حقيقة في
ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاءني رجل
لا امس عندي لا من قبيلي بمعنى رجل فكما ان النكرة اطلقت في تعيينها فكذلك المعهود الذهني وقولها في المعهود
ان المراد بالمعهود الذهني سوى قولنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة وتعيين ذلك بالقرينة او قلنا
في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعماله
في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج
احتج بجوازه الى الثلثة والاثنين بما مر في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجموع والعام في الحكم
بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فينصرف على الاثنين والثلثة ولا قائل بالفصل وفيه ان من يكن التخصيص
والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا وحجة التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل فيما ذكرنا فتبصر **فائدة**
اذا خص العام ففي كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وقبل الخوض في المبحث لا بد من تمهيد مقدمات الاولى ان الغرض
من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة استفادتها لغير العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع
ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ وضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى متقدم
العلم بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع
فان قلت فما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا
بيانا لما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على المعنى هناك حضوره وتصوره موجبا للتصور
وهم ثمة في نفي استفادة المعاني حضورا في الوضع للتصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فحيح القاعدتين ان
الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لاجل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب

ويحصل به

ويحصل به تفهيم المعنى المركب ولما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة غالبا على استعمال الالفاظ
وتركيب بعضها مع بعض ولا بد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة بمعنى ان
المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مرادا
في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يقال مرادهم من
في تعريف الوضع هو الدلالة التي هي مراد اللافظ ويتضح حينئذ عدم المنافاة غاية الوضوح ويرتفع المنافاة لابتناء
لان الوضع لم يثبت الا في المعنى واصرح من تحقيق ذلك في محله وان ابيت الا ان مرادهم من قولهم الوضع تعيين
الدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى فقط وقلت انه حاصل في المشترك واذا تصور معانيه بمجرد تصور اللفظ
فكيف الالتزام عليه وعدم جواز ارادة الاكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند
بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ واستعمل من لا ارادة له اصلا كالنائم والساهي فنقول
معنى المشترك ليس تعيين تصور بالمعنى اللفظ لاجل ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع قد عين اللفظ بازاء كل منهما
فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد والتحري عند خروج قانون الوضع
اللفظ يعني ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا المعنى واصل من جميع ما حققنا ذلك فتامل في الكتاب وتبصر
ينظر كلام المحقق الطوسي في بيان عدم احتياج حدود الدلالات الى قيد الحيثية ولا بأس ان نشير اليه وان كان يخرج عن
البحث فاعلم ان العلامة الحلي في شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات الا بقوله واعلم ان اللفظ
مشترك بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه وح يكون ذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته
حسب الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المعنى يكون تضمنا وكذلك في الالتزام فحينئذ
عليه يعني على المصنف ان يقيد الدلالات الثلث بقيد من حيث هو كذلك والا اختلت الرسوم قال وقد اورد عليه
الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معنى بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معنى المطابقي لا يراد
معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق على ما نقل عنه ان
في موضع آخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ
اطلق واريد منه معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد

الاخر ولو اريد به ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع الايراد بالمشترك الا احد المعنيين
فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزءه فتضمني
وتوضيحه ان المتكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضاه ان يكون صادقا على طبقة قانون الوضع فلا بد ان
ما اراده الوضع على حسب ما اراده ومن المحققات ان وضع المشترك للكل واحد من معانيه مستقل بغير ملتفت فيه الى معناه
فلم يحصل الوضع من الوضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك في معنييه
يقال انه تحقق صدق الدلالة المطابقية والتضمنية بلا تلاح فاما ان يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل
الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى لا يستلزم جواز ارادته منه
بل لا عليه ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء ولما يجد تصوره فلا يستلزم
مدلوله بالفعل على ما قررناه لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان
دلالته على المعنى بتمامه مطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته
له ان كان لازما له بمعنى الانتقال من حصول المعنى الى ذلك اللازم فهو الالتزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا
يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ في الجزء على مجاز كما يتوهم وكذلك في الالتزام واما استعماله
منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهي مطابقة حينما فعلى ما مر من التحقيق فاللفظ اما مستعمل في الكل فيسلب
عنه الدلالة التضمنية والالتزامية لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في
الاولى مع المطابقة التي هي الدلالة على الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية
تنفك عن المطابقة التي هي في ضمنه وهي احد معنيي المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الاخر الذي هو ذلك
بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين
لازما للاخر وبالعكس فان صدق كل منهما على الاخر يستلزم ارادة كل واحد من المطابقين فلنفصل الكلام ليتضح
تنقيح المعترض فنقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كانت دلالته على الجزء تضمنا
يصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم فقولنا لا نسلم ان دلالة
على الجزء في ضمن الكل وتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان

ذلك

ذلك تمام الموضوع له بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هي تابعة جواز الارادة الجارية على قانون
وقد عرفت ان المشترك اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه مثلا لو جعلنا رستاق مسمى بالكل
ثم كثيرة احدها مسمى بالكل فاذا اطلق الكل واريد منه ذلك الرستاق فانفهام تلك القرى انما هو بالتبع
وفي ضمن انفهام الكل ولا ريب انه حينئذ لا يدل على تلك القرى الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير
اللفظ بالاستقلال ح ان جاز ارادة المعنيين ولم يخالف لقانون الوضع لاحتاج الى قيد الحيثية والتعليل بان
القرية من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث انه احدهما الاخر فهو مطابقي قوله واذا
على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الخ قلنا لا نسلم ح صدق ان دلالة اللفظ على جزء ما وضع الذي هو الدلالة
اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزئه وهو مع
وبما ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة الالفاظ
على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل من الدلالات بالاخر وما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي من قوله
منه معناه التضمني فيما نقله عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية
بالنظر الى وضعه الاخر ومن قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل
بقيني الذي هو الكل وبتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر الذي هو الجزء بالاستقلال ح من ذلك
على توجيه اخر ما نقله عنه القاتل بالمعنى في توضيحه وبالتامل فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من الناظرين غفلوا
مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل الزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث المذكورة من امتناع ان يراد
واحد لكن من معنى واحد ويندفع بان مراده اجتماع الدلالات التي تتوقف على الارادة وهي الدلالات المطابقية والتضمن والا
من هذا القبيل ومثل انه يلزم ان يكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ وبين فيه
بما مر ايضا اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه بعد تسليم عموم ورود ما ذكر انه لا يفيد في
لان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين
والملزوم ويندفع بانه لا ريب ح انه مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا وما وصل اليه فهمي القاصر في تحقيق المرام و
فالمتوهم انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم

الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم فيها الدور لتوقف
افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ
المفردة موضوعا لمعناه وقد علمنا ايضا كون هيئة تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني واذا
توالت الالفاظ بهيئتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبها بعضها الى بعض في ذهن السامع
فحصلت المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة اقول وتحقيق المقام ان المركبات لا توضع
بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعية وفائدة الوضع النوعي الوصفي افادة معاني اشخاصها فمعنى
نوع التركيب في ضمن فرد خاص معرف فمن تركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث
اشتماله على النوع المعين من التركيب كلمة افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل
او المفعول ايضا مثلا على النهج المقرر في العربية والتقديم والتاخير موضوع لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه
على المفعول فاذا فهم في مادة ضرب زيد عمرا افاد صدور الضرب من زيد ووقوعه على عمرو وضرورة حصول الكلي في
ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في
اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه
لا خصوص وضع المفردات الثانية الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل ان خلافهم
انما هو في الاول واما في الثاني فيوافقون لنا مثل له علي عشرة الا ثلثة فهم يطلقون بافادة النفي وربما اعتذر لذلك بان
ذلك انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى ذلك في مبحث المفاهيم وكيف كان
فالمختار الافادة في المقامين للمنقول عن اهل اللغة والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيد بلفظه اتفاقا والقول بان دلالتها
على ذلك غير ظاهر لغة لان النبي صلى الله عليه وآله كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين على الشرع ولولا انهم يريدون بذلك
ما قبل منهم واستند الحنفية بقوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والجواب في تقرير الاستدلال انه لو كان
كما تقولون لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي مع ان حصول الصلوة والنكاح متوقف
على امور شتى والجواب ان المراد الحقيقي استثناء الطهور عن الصلوة للمعنى الغير فلا بد من تقدير ما يلائم جانب المستثنى
يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بالطهور او المستثنى منه يعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانه

بالطهور

بالطهور والمطلق نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية
وح فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الحالات المتصورة للصلوة الى سائر شروط الصحة حتى يلزم
انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة في الحصر
الادعائي وما ذكرنا اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه وهو مبني على ما جعلنا حقيقة في الاستثناء
عدم الطهور ولكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فيمكن الاشتراك [illegible] قد ثبت الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا
استعمال في غيره ومن ذلك [illegible] استدل بعضهم بقوله تعم وما كان ان يقتل مؤمنا الا خطاء فانه استثناء منقطع
والمراد اخبار عن حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطاء والمراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا حسب
فقتله او حربيا بسبب اختلاطه معهم ولا يخص الخطاء فيما [illegible] فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء لعدم الرخصة الثالثة
اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه متناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة
هو معناه الحقيقي ثم اخرج الثلثة في الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد
فلا تناقض واختاره العلامة واكثر المتاخرين ومنهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو سبعة وحرف الاستثناء
قرينة المجاز والقاضي ابو بكر على ان مجموع العشرة الا ثلثة اسم لسبعة كسبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان
الاخيرين والرابع واما بطلان الاول فلانه مستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو
خلاف التحقيق كما مر فيلزم ان لا يثبت في قولنا ليس له علي شيء الا خمسة شيء لان الخمسة مخرج عن شيء
اسناد النفي الى شيء فهو في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان يكون الاستثناء من الاثبات ايضا نفيا [illegible]
شخصية وقيل هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هناك الاخراج الا من الحكم فان المفروض ان يخرج اشخاص الثلثة من
العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد
الكلام فان قلت هذا كله على ما [illegible] من لزوم التناقض [illegible] على ما اشرت [illegible] فلا
[illegible] عليك امره المبداء [illegible] الاستثناء هو اخراج ما المراد [illegible] الاخراج الحقيقي عن الحكم
عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك كما لو سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع
الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان مثل ذلك لا يتصور في كلمات الله تعم وامنائه

بيان ما يدفع التناقض في الاستثناء

في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين و انقضها ليس كذلك عرفا فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة
استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت يكون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة
ستثنائية كما لا يخفى وان اردت من الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو صورة الثابت
ثابتا في نفس الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد من التخصيص بيانا لان القائل يسند الحكم اولا بالباقي ولكن يوجد بلفظ الاسناد
لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس
وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمي فلا يرد ان المراد بالاسد حقيقة غير هو الرجل الشجاع ويرمي للحيوان عما هو
لفظ الكره ولا يمكن غير ارادة الحيوان المفترس لا على سبيل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو ظاهر مذهب السكاكي في جعل الكره اسما لا
في معنى انه مجاز ايضا كما لا يخفى والمراد به عين ما هو مدلوله اللغوي ضمنا كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهي
اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسامي الباقي وهو متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل مقامه
بشيء يمكن به ذكره فيطلق نفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة
باسم اخص الباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والمعدود في العدد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج
فاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى ولبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن من قوله تسعمائة وخمسين
وهو ان عدد الالف نص في تكثير المثل الكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص
بكلام الله تعالى واوليائه الذي هو محط نظر الاصوليين هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته بلفظ قابل للاخراج
ثم الاخراج بملاحظة الارادة وان لم يخرج شيء في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض حيث قال ذلك ان تريد
نحو صحة النسبة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه ثم تاتي بالاستثناء لاخراج بعضه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب
المنسبة المتعلقة للاعتقاد ولم تتردد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج عنه شيئا ثم تفيد الاعتقاد فان
ما ذكرنا هو الا فلا تركب في النسبة المستفادة من الكلام لينفك ويجعل بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا بالاعتقاد
مع انه لا يتاتى على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققنا ظهر انه
لا ايراد التي اوردوها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في نحو قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اريد
بالجارية نصفها كلها والتسلسل لو اريد بها ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع

فيكون

فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا وهي ان ضمير نصفها راجع الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد
نصفها كلها فيكون المراد من الجارية كلها لا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة
لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء اصلا فلم يلزم المحذور واما رجوع الضمير الى كل الجارية
فمبني ان الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا نفس الامر فعلى ما حققناه فالضمير ايضا يرجع الى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام
ويظهر مما ذكرنا الجواب عن سائر الايرادات التي لم نذكرها ايضا ثم ان القول الذي ابطلناه كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء
المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال انه لا يمتنع ان يريد بلفظ العام الاستغراق و
الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى قبحه دون التجوز باللفظ من معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او
تحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم به الى الخارج او تصرف في الخارج واحال
ولزوم الاغراء بالجهل مشترك واقول هذا في غاية من البطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك
الاولى لان من مفاسد هذا القول لزوم اللغو في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه بل هو
فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم التركيب والاحكام المتعلقة
بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواه كان اسنادا تاما
فما الفائدة في ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه او لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه
واخراج بعض اخر عنه قلت انما يتم هذا لو جعل العام في الكلام موضوعا بان يحمل عليه هذا الحكم مثل ان يقول كل انسان اما
او غير كاتب على ان هذا ايضا في غيره وليس معنى قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلماء يجب اخراج زيد منهم واكرام الباقي
في صحته وكونه حقيقة ودعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات الذي هو محط نظر ارباب البلاغة
وايها ما يهم انما هو تصحيح اللفظ بل جعله فصيحا ثم ملاحظة اعتبار انهم في البلاغة ثم فيما اخترنا كما اشرنا
الاسناد او لا متوجها الى العام ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرناها وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام
ان علينا متابعة وضع الواضع او رخصته في نوع المجاز والذي نفهم من المحققين كون لفظ العام مورد الاسناد ومقتضاه
مفهومه مورد الاسناد وليس في الكلام اسناد اخر يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة التخصيص و
اسس هنا اساسا جديدا في تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلاثة الى اثنين وحاصله ان هنا

احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت عنها الثلثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلنا ان
عشرة الا ثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه
هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع لها وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم
الثالث الذي يختاره ابن الحاجب والعلامة والمتاخرين الى اصح مذهبين القاضي وطريق الوجه على ما فهمه التفتازاني ان
بيان المعنى في الهيئة التركيبية فلا دلالة على اي حال للمفرد مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب
مجازا في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه وقد ظهر لك مما ذكرنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجاز
الذي هو احد المفردات في السبعة مع تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور
الاستثناء والمتبادر من الاخراج وغير ذلك واما قول القاضي بمعنى كون المجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه
لم يوضع على حدة حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول
غير مضاف ولا يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في الاستثنيات الجارية لانه ضمير مع عدم دلالته فيه بل بمعنى
عنه بلازم مركب كالمطابق الاول للخفاجي ومثل ذلك اربعة منضمة الى الثلثة ومثل ست سبع واربع وثلث
وهكذا فيرد عليه انه ايضا مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك يتم لو
معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ويتبادر منه لما هو رأي العضدي وهو سهو ويستلزم الا
الاستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى ويتنزل مذهب الجمهور الذي اخترنا مع ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة
كما فهمه العضدي ايضا مستلزم من حيث الحكم فيه هناك نفي واثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن نظم
تقرير العرف والعادة واستقصاء الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام ثم
الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا فان ساوى المستثنى منه او زاد عليه بطل الحكم الوارد على جميع المستثنى
واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فبعضهم جوز كونه اقل وقيل
المساوي والاكثر دون النصف جواز الاكثر ويلزم منهم جواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز
الكرام بني تميم الا الجهال وان كان العالم فيهم واحدا واعتبر المحققون في الجواز ان لا ينتهي لكثرة الى حد يقبح استثناؤها عادة
ان يقول علي مائة الا تسعة وتسعين ونصفا احتج الاكثر باموار الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك

الغاوين مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا بان ليكون المستثنى اقل
المستثنى منه يلزم ان يكون كل واحد من المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو محال فان الاية الثانية تدل على ان غير
المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة
قررناه وحررناه فحينئذ الاستدلال لا يظهر لك فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل ببيانه نعم يرد عليه انه لا يدل على استثناء
لجواز التساوي وقد يعترض الاستدلال على وجه اخر وهو ان يضم الى الاية قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت
بمؤمنين ان كلمة من بيانية والغاوون للشيطان واذا كان اكثر الناس غير مؤمنين بحكم الاية الثانية فيكون متبعو الشيطان
الغاوون اكثر الناس ورد بقولهم عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا
سلمنا لكن لا نسلم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز
الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك حمل قول القائل له علي الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون
للتشريف ممنوع وصرح المفسرون بان المراد من العباد بنو ادم الثاني اجماع العلماء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة
بلا خلاف لا صحة لحكمهم بالغاء الاستثناء ولزومه بعشرة لذلك كما في المستغرق الثالث قوله تعالى في الحديث
القدسي كلكم جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم ان في اشكالا في هذا المقام لم يسبق اليه فيما اعلم احد
وحققناه في المخلص عنه من مواهب الكريم المنعام ولكنه لا ينفع لما يرد من جهته على الاقوام وهو انهم ذكروا
في منتهى التخصيص وذهب الجمهور من المحققين الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم الاختلاف في
المسئلة واسند القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ من العلماء وجواز استثناء الاكثر الى الاكثرين من المحققين فان
النقول فيه الفرق بين المتصل والمنفصل وان الكلام في المبحث السابق كان فيما كان المخصص منفصلا وفي هذه
في المستثنى فهذا انسب في نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل عند الاصوليين وان قلت انا نمنع كون الا
تخصيصا والكلام في المبحث السابق انما كان في التخصيص قلت مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور
ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصا لما عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو
والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص فعلى هذا يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء
كثر وكون المنتهى اقل وكيف يجمع بين تصريحهم في المقامين فهذا تحقيق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا

المحققون

عليه الامر بظاهر هذه الادلة والتحقيق ما حققته في المبحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة
فيتوقف على تمهيد مقدمة وهي انا قد بينا لك في اوائل الكتاب ان وضع الحقائق شخصيه ووضع المجازات نوعيه
ونبينك هنا ان الحقيقة والمجاز يعرضان المركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية حقيقية كانت
او مجازية والاوضاع النوعية انما هو للقدر المستفاد من تتبع كلماتهم من الرخصة فالاستثناء مثلا تركيب
وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف في الحقائق المفردة
والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتتبع نظير ما بينا في العلائق المجازية الا ترى انهم يحكمون
بان الاستثناء المنقطع مجاز فعلم انه في المتصل حقيقة وكذلك يحكمون بان الاستثناء انما بعنوان الحقيقة لاجل التبادر
وبالعكس وهكذا والقدر الذي يتيقن ثبوته من اهل اللغة هنا لزوم الاخراج عن متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي
اخراج يكون ام لا بد ان يكون على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة
فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة السلب وامثالها
فكذا في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبينا ان الا
ستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود الاصلي
الاصولي لا مطلق الاستعمال فحينئذ نقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكون ما لو كان المخرج اكثر من
الباقي مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ثم وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا ورجح
فالصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الا
ستثناء فيه بعلاقة المشابهة وادعاء القلة فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا ونحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة
مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل
القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا وتركيبا لا لانه طالما بالمخالفة عما يفهم من الاستعمال فمن قد ذكر ان
ذلك في موضع التحقير والتمليح بل ولو قال له علي عشرة الا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة ونصف وثلث ومما يؤيد ما
ان المستثنى في معرض النسيان غالبا القلة وان الغالب الوقوع في الاستثناء البداء كما هو غالب في السنة العوام هو اخراج
القليل وليس في ذلك الاكثر المطابقة لاصل وضع الاستثناء وح فقد ظهر لك بحمد الله تعم ان التحقيق هو ما حققناه سابقا

من لزوم

من لزوم جمع توجيه من العلماء وغفلة الاكثرين انما حصل من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على
اعم من الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في اخراج الاقل ولم يثبت جواز
التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما بيناه انفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المذكورة التي استدل بها الا
كثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان العام قابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده
اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف يعني افراد الصنف الخاص
من حيث انها اصناف افراد ذلك الصنف الخاص فظاهر الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد والتوجيه
الصنف لا يستلزم اكثرية الافراد وبالجملة اذ الوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل
من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي يؤيد
ما ذكرنا ان المقصود الاصلي له تعم لما كان هو الهداية والارشاد فجعل الغاوين مخرجا جعلا لما ليس موافقا للغرض الاصلي
كالقليل الذي لا يعتنى به وفي ابليس بالعكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعليته الاصناف تحقيق
فيه فيكون كل واحد من الانبياء استثناء الاقل من الاكثر وتوضيح ما بينا انه لو فرض انك اضفت جماعة من العلماء والشعراء
والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاصناف الا الظرفاء فيمكن تصحيح ما
ذكرنا لان الباقي ح اكثر واما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا وعمرا وخالدا الى اخر المائة من الظرفاء لعد قبيحا و
دفع الثاني بان اتفاقهم على الغاء الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فان فتوى الاكثرين
لعله مبني على تجويزهم لذلك وبناء الباقين على ان الافراد عبارة عما يفهم منه استفادة الذمة بعنوان النصوصية
ولو كان بلفظ غلطا او بلفظ مجازي ولما كان بناء الاصل الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال فهو قابلية اللفظ
للدلالة على المراد وانفهام المعنى منه بعنوان التمام وبسبب التشبيه بالاستثناء يصح فيه والصحيح الحكم باشتغال
الذمة بالعشرة لكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو بحت فيؤخذ باول الكلام ويحكم بصحته
ما بعده ودفع الثالث بان المراد والله يعلم لعله انه لا يقدر على الاطعام الا بالحكم بقي على صغر الجوع لو ارادوا
من غيري وهذا معنى واضح على من كان له ذوق وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلبهم اذ انتهى هذا المنقول
لما كان موضوع المسئلة في الالفاظ المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من تحقيق محل النزاع بحيث يصح ورود الافراد

عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون بعض
العام حقيقة وهؤلاء يختلفون بالمتقدمين فلان يتضح تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى
مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها
والا فمجاز وقيل حقيقة ان خص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خص بالمستقل من عقل او سمع
وظن هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا ما في معنى التفصيلي الذي بعده فلا يكون
العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خص بالشرط والاستثناء لا الصفة وغيرها وقيل حقيقة ان خص
بلفظي اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي
كما في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقال ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاكثر
على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال
سواء عمهم الطول او خص بعضهم ولذلك تعقد فاما الاقتصار فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم الا الى الطوال
منهم وكذا معنى اكرم بني تميم او دخل الدار الحكم على جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميعهم الا
حال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافهم بالعلم وانت خبير بان ذلك كله تخليقات
بارده وتحتم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعها مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل
العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفردة مغايرة للهيئة المفردة وكل منهما موضوع لمعنى واحد
نعم لنا ان نتبين مع قولنا ان يستعملا مطلقا في امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذا ثابت التراكيب الحقيقية لمعنى
واحد لا يوجب اتحادها في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجواب ظاهره ما في قولك اشتريت الجارية الا نصفها
اكرم بني تميم الى الليل فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هناك ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد
من الاطلاق وكذا ادخلوا ان لم يرد به الداخلين منهم والمثال المناسب لتخصيص الغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او
يجهلوا وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان ومما يقال ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي
اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرأ بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض
من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمناه في المقدمة الثالثة سيما في

المخصصات

٩٦

المخصصات المنفصلة كما نقلنا من ان القول فيه من بعضهم ومما حققناه يظهر لك انه لا يمكن ان يقال بطلان هذا انما
يتم لو بطل القصد بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم كون واحد منها حقيقة
ولا مجاز انه لا يتم القصد بكون العام في الباقي مجازا القصد بكونه حقيقة في الباقي لنا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق
والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب
عن الاول انه ان اريد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اريد
تناولها بعنوان الحقيقة المصطلحة فنمنع ذلك اولا قبل التخصيص فان المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي
وكونه الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء المجموع وان الدلالة التضمنية ليست
بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يقال الخاص لم يوضع للعام للعام
بل لان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا ليس الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا الاجتماع
لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه لا ينافي كونه حقيقة في المفرد بل بمعنى ان الوضع انما ثبت في حال
جميع الافراد بعنوان المعنى التفصيلي الافرادي كما حققناه في مبحث استعمال المشترك في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي
ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة ومما ذكرنا يظهر انه لا للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناوله العام
للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمراد الحقيقي وهو الجميع ثم سلمنا كونه حقيقة نافعا
ثبت ذلك كونه حقيقة في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة وبدونها يسبق العموم في حال وسبق
المعنى علامة المجاز وما يقال ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي في
انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بارادته
على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان الجميع
معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب عنه بان معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد صار الان
لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام كما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كونه منهو مدلول وكذلك لا
يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا انه لا ايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب كما ان ما نحن فيه ونحن ذلك ايضا ان كون الهيئة الاستثنائية
حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لا يرد انه ليس باخراج مما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان

لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس غير البعض اعني ما لم يخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يسميه المخصص
فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه من المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه ان اردتم افادته للبعض خصوص صحته الوضع
فالكلام لنا فيه وان اردتم انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص
فلا ريب في افادته ذلك كما هو المراد في المجازات واما المخصص فهو مبيد على اخراج البعض لا اخراج ولا بد من جمع هذا الكلام
الى الاختيار مذهب القاضي في رفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام ح اما حقيقة في معناه والنسبة الى الباقي
وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز انه قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانه سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد
بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو مسلمون للجماعة و المسلم
للجنس او العهد والعكس للاخير اما مجازا واللوازم باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم بيان الملازمة ان كل واحد
من المذكورات يفيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه للمتفرد ومع المنفرد اليه ولا يحتمل غيره
وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك اذا اردت لفظ مسلم في مسلمون والمسلم حقيقة
مع تغيير معناه بسبب القيد فهو ممنوع لكيفية يدعي الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد نظر
انما يثبت حقيقة المركب بحسب التركيب اي بحسبه حقيقة في معنى معين وهو خارج عن المبحث وبيانه لكان المفردات
مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية و
الجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعيه ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا اليه وكما ان كون المركبات حقيقة لا
ينافي كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها
اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترناه كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في
الاخراج فلا ينافي كون المراد من مثل مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس يعني المسلم وبعبارة اخرى المسلم المنخفف الجمع و
ضمن افراد حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع ان الابتداء
العهد وتعيين الهيئة على مدلولها وان جعلناها كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال للمجموع هذا المعنى فوجه الدفع
لاختيار وجه الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع
اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كلمة منه معنى على حده والتقدير بان المجموع عبارة عن الباقي يعني ان الحقيقة

فهو مع

فهو مع بطلانه كما بينا سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه والحاصل ان المستدل
ان اراد مقايسة التركيبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها
التركيبية الحقيقية على المفردات المستقلة الموضوعة بالوضع النوعي لمعاني المحلاة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة
مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منهما حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة
بعض اجزائها وهي المقيدات باقي الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة فتثبت الحقيقة في المقيس اصل الدعوى
وان ادعى في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على مناط الاشتراك الا ومن هذا يظهر
جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه ح
وذلك الوضع لم يثبت في المقيس عليه ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في المقيس
من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن فيه اول الكلام بقي الكلام
في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ووجهه ان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق
بينهما ووجهه ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج
خارج وقع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها كذلك ظاهر
وهو ظاهر الوهن والقائل بحجية التفصيلي الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل
من قبيل المتصل وكذا حجة الرابع هو الحجة السابقة وضعفهما غني عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول في
فخر الدين فقال في البرهان والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لانه تناوله لبقية المسميات
لا يتجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة في التجوز وضعفه
عندنا ظاهر مما مر **قانون** العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه نفي الجميع مثل
قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي قدر الا
اجماله مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل
بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا
ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة

بالنسبة الى الحجية بخلاف من السارق فانه لا ينصرف الذهن منه الى من سرق ربع دينار فما فوقها من حرز ومنهم من
خص الحجية بما كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج
الحائض لنا ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة اخرى عليه غير
المخصص ولذلك ترى العقلاء يذمون عبدا قال المولى له اكرم من دخل داري ثم قال له لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد
ايضا وايضا العام كان حجة في الباقي ٢ واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد
التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى
لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء
واهل العصمة ع بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت
افادة العام لدخول الباقي موقوفة على افادته للمخرج فلو كانت افادته للمخرج ايضا متوقفة على ذلك لزم الدور والا لزم
الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معية كالمتضايفين والبنتين المتساندتين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول
حقيقة العموم غير مرادة والباقي احد المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص والا مع
ثبوته مجملا والثاني انه يخرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب منع الاول
الاجمال لعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح ومدار مباحث الالفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة
فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز ولذلك لو قلت رأيت اسدا يرمي لتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا النمر والاول
ان العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم ذكر مخصص في معرض بيان فيه الباقي لكونه اقرب الى اصل المدلول
وكفاك عن المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا مرجح ينفي الاجمال لا بمعنى انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم
ابدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة الناشئة عن الحكمة والاعتبار تقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل
وقوعه كحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدافع الا
جماله على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين العام والجمع كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص
مضافا الى ما سنذكره في ابطال ذلك القول ايضا وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني ايضا ولكن الاشكال في ان مقتضى
محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلقا وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصص مجازا في الباقي

ولا ينهض

ولا ينهض على من قال بانه حقيقة في الباقي وكيف كان فكيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة في ان
يقتضي حجيته في الباقي انه حقيقة سواء كان حقيقة او مجازا الا ان كلا من الحقيقة والمجاز هاهنا ظاهر في معناه والكلام هاهنا
في الحجية وقد يوجه هنا الاشكال بحيث ينهض على القول بالحقيقة بان من ادعى قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة
حيث انه احد ابعاض العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي نعم يقع في الاستدلال ان تمام الباقي احد الحقائق فلا
يحمل عليه بخصوصه ورد بانه لا يجري على القول بكون المجموع اسما للباقي نعم لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم العدد حقيقة
كلها لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الثلثة ولا على القول بان الاستثناء وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي
الاصلي لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقائق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول الباقي بكونه
وكذا لا يجري على الدليل الاخير الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الابعاض دون تعيين ولا على القول
حقيقة فيما بقي غير محصل لان هذا القول منهم ليس لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال لانه عام فالظاهر
ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وفرق المفصل بالمتصل و
والمنفصل ايضا يبتني على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل اقول ولعل التفصيلات الاخر في المسئلة
ايضا على هذا ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض في بعض المقامات فان ما ابناه على الباقي قبل التخصيص
من غير المبني وكذا ما لا يحتاج الى البيان اقوى بما يحتاج اليه ونظيره قال بالحجية في اقل الجمع ان اقل الجمع هو المتيقن من
بين المجازات يعني جميع انواع الباقي والزائد مشكوك فيه فصار حاصل المراد انا اذا قلنا بان العام لم يستعمل في معنى حقيقي مجازي
وبطل القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مانع من الحجية وان قلنا بالمجاز فيحتج في هذا الخلاف المذكور في هذا
القانون وبما ذكرنا يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصوليين ايضا وقول الانصاف ما ذكره في التردد لا يندفع التوجيه المذكور
لان من ادعى يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تمام الباقي مرة اخرى وكونه بعين
او جزء يحتمل ان يكون متعددة ولم نطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيص ايضا حاصل عند السامع ولا ريب
ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت
خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص اخر ورد فالعام يحتمل الحقائق متعددة فاذا قامت القرينة
على عدم ارادة الجميع فيتساوى احتمال ارادة سائر الحقائق ويتم الدليل اذا كان الكلام في هذا المقام بعد تسليم

المخصص

تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطقي من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من حيث

وبعد تسليم ذلك فمنع جريانه في الاستدلال الكاتبه يتم الكلام فيه مثل القول بالمجاز بسحر فاجر في وبما ذكرنا تقرر بعد

التامل على اجزاء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان من ادعى قال له عشرة الا ثلثة اسم لسبعة لعلمه كون المستثنى

المستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان الثلثة في مجموع القول السابق في الباقي من انه يحتمل مراتب متعددة كلها

معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل وكذا الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان غير المحصور

متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم يخيل شيء منه ذلك ان ذلك انما يتم فيما اذا كان افراد العام

واحتمل المخصص مراتب متعددة منه واما على القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا في

بطلان هذا القول بتعدد اداء الكلام في الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة

الى الباقي والتخصيص لم يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام بل انما تحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذا خص

بغير القدر المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام السابق وبما ذكرنا يظهر انه لا وجه لما قاله بعض الاصوليين

اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرء الاجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة

في المشترك وكذا المجاز اذا تعدد المجاز بل كذا المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين كما هو في قوله اثم رجل

ثم وجاء رجل من اقصى المدينة هو حبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظاهر كما بيناه في مباحث الاوامر

يقال الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهو ايضا باطل وربما ينادي ببطلانه بناء استدلالهم

على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف على كونه مجازا بين مضى وغاعنها في هذا القانون

فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول

مضوبتي الان كلها متفقة في تقديم القانون السابق على هذا قيل والحق ان الخلاف فيها سبق مبني على

فرض ارادة الباقي واما ظهوره فبعيد لازم والقائل بكونه حقيقة يلزمه ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلافه

المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وقد يكون عليه التفصيل فتامل اقول ويظهر ضعفه بالتامل فيما قدمناه اذ لو

التحقيق واقتضاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما اذا لحق او تبع القرينة على كل

منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا سابقا بطلان الحقيقة وتعيين المجاز

في تمام

في تمام الباقي واحتمال ارادة ما دون الجميع تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه ولو اعرضنا عن التحقيق وتمكينا

مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتامل وبما ذكرنا استدلالهم

الثاني فانه لو يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لم يرجع الى الدليل الاول لكان تكلف القول اذا الاجمال من جهة تعدد المجاز

اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقيقة في يصير العام في المحتملات الباقية

على الحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة

وكذلك كل ادلة القائلين بالحجية قابل للتعميم من دعوى الظهور ولزوم الذم واستحقاق الثناء وغيره كما بيناها بل بعضها

على القول بالحقيقة اظهر ثم ان ههنا امر الابد ان ننبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما لو كان

تعيين افراد المخرج والباقي الى المخاطب كما لو قال كل ابيض الا انقشه منها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص

ان يكون المعلم محيرا في الواحد لان المتيقن المستيقن ايضا ويستثنى المستدل في عمم الاجمال ولعل نظر المستدل في ذلك انما

الصحيح لا نظر القائل القائل بالحجية في اقل الجمع فالغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة التعيين في الا

ولا ابدان يكون من ادعى تجويز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا اي

يكون وكذلك اقل الجمع عند القائل به ثم مثل قولهم ولا احد فيها او حي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا

او لحم خنزير بتعلق الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلثة لخصوصها وكذلك انما حرم عليكم الميتة والدم فاذا اورد

النص في حرمة الاسد لحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا وكان الحرمة تتعلق بالمحرم بخصوصه فكذلك نفي الحرمة لابدان

الباقي بخصوصه فلا بد ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص والى ما ذكرنا ينظر الكلام السابق

على الاستدلال دواجن انه على القول بالحقيقة ايضا كما بينها عليه ويجيء في القانون الاتي ايضا اشارة الى ذلك وبما ذكرنا يظهر

لك ضعف ما قد يعارض به القائل بالمجاز المرجح للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا ينبغي ارادة الواحد او اقل الجمع وكذا ضعف

المعارضة في عدم جواز التخصيص الا بارادة جميع بقي بعد الدليل كما اشرنا اليه في محله هذا ولكني لم ار في كلماتهم تنبيها على ما

فانهم ذكروا حجة المفصل بالحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرض لما فيه فلا بد لهم ان يجيبوا عنه بان

الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وان اعتمد المفصل في التعيين على قرينة اخرى فهذا ليس من حجية العام

في شيء كما لا يخفى والحجية انما يثبت في العام مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد عرفت ان المخصص المتصل هو

الاستثناء

المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء والمغاير هو المذكور بعد ذاتهما
وفي الباقيات هو غير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس العلماء وفي اكرم العلماء الا الفساق هم
غير فسقة العلماء وفي نحو اكرم العلماء ان كانوا صالحين هو العلماء الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير
المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعرائهم هو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق الكلام في المباحث
السابقة فيها من تعيين مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتمييز المختار من المزيف **قانون**

الحق موافقا للاكثرين حتى ادعي عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز وعلى المختار
فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة تنكشف
بملاحظتها غواشي الاوهام وهي ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وبين حال اصحاب النبي والائمة عم في طريقها
فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطاباتهم عارفين
بمصطلحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين ببعض الاحكام من الضرورة والبداهة اخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم وكانوا
قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسئلون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه حاكم
بباقي الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام ولكن كانوا كالحاضرين في
السواد في كلمة المعصوم عم معهم لا يكون فيهم حسد ولا يوخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على
العام والمطلق اذا سمعوه بدون التخصيص في عمله الى وقت يقتضي التعميم له والتخصيص لا ضرورة بما كان متفاوت
الحاضر عن التعبد وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهده في هذا الزمان واما نقلهم
الاخبار الى غيرهم في زمانهم وعملهم عليه فهو لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه ح قليلا
الا ترى انهم كانوا يستشكلون فيما ورد عليهم اخبار مختلفة فراجعوهم وكانوا يسئلونهم عنهم في ذلك ويجيبون
بالرجوع الى موافقة الكتاب او السنة او مخالفة العامة او النهي او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو
بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا واخبار متعددة منه متخالفة عنه وبالجملة فالخصم من زماننا هو في زمانهم
الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المتعارضات منها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض
الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا الخبر ينقله عن امام عم بلا واسطة الى اهله الى بلد اخر مع عدم علم المستمع بمعارض

له ولا ظن

له ولا ظن بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال واغماض الاختلاف بسبب طول الزمان وكثرة
تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابة واهل البدعة والمعاندين للائمة فاذا رجعنا اليها من منهم صنحي في الاخبار التي
وصلت الينا في وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه
وكلام في اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين او من جهة
الاختلال في المتن من جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجب
لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء
القرائن وحصول المعارضات العقلية والاشكالات من جهة العلاج من جهة النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني
الثابت بالضرورة من الدين لا بد من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم منسد غالبا وليس لنا سبيل
في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا قليل من الاحكام على اختلاف الاقوال في كيفية
في الكثير منها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر والمحتف لا يفيد الا الظن متخالفة ومتعارضة في الاختلاف
والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين الادلة ايضا بل الاختلاف يوجد بين جميع الادلة ولا بد في الاعتماد على شيء منها على سائر
ما يرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح والمساوي والقول بالتخيير مطلقا والاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما هو مع العجز
عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار سلوا عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما رايناه من حديث او ظاهر اية او استصحاب
مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة في القول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا وفساده ظاهر
وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نحقق بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وانسداد بابه هو استخراج الحكم من هذه الادلة الا ما قام
بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما يحصل الظن بعد من جملتها الاعتقاد على كل واحد منها والاصل من حيث العمل بالظن
عليه الدليل ولم يقم الا على هذه القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من حديث او فهم تصحيحا ان يعمل به وكذلك سائر
الادلة صعب فيصير المعصوم فيما تحير والمرجح ولا يكاد ينتظم له نسق فان قلت انك قائل ان الخبر الصحيح من باب
خبر العدل حجة مثلا فاذا رايناه صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض والاعلم بوجوده فيه فخصوصا
هكذا في غيره قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود
المتعارضات انما هو بالجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكمه

الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه الحرام لا يتم الكلام هنا
لان قبح باب المخصص في الاحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فان اعتبار ملاحظة المعارض مع ان
الغالب في ذلك هو المتعارض وخبر لم يوجد له معارض الان ان نسد طريق الاستنباط في غاية الندرة
في او دونه والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة الادلة المتعارضة المختلفة لا ينفك كل واحد
فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف ان العمل بايهما هو الراجح في نظره لئلا يكون موسس الموجود ولئلا يكون
المستفيض الوارد بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة
الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه وعدم العمل بالفصل بان هذا الخبر الذي رآه اولا هل هو من هذا الباب ام لا
بعدم ذلك لان الخبرين المتعارضين صادقا على ما ورد علينا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما وما
ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث
معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل عدم كون الحديث الذي نراه اولا هو ما لا معارض له ليس اولى
من كونه هو الذي له معارض فيجب حكمه اجمالا بكل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد الفحص والبحث وحاصل المقام
الله تعالى علينا بحصول التنبيه والوحي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على
استفرغ الوسع في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارض والاعتماد
الى ... وسيجيء الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان العام المتنازع فيه
من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المناقض الواقع بجميع حكمه والمخصص الواقع لبعضه ولما كان الغالب
العمومات التخصيص حتى يقال ما من عام الا وقد خص فيقوى احتمال وجود المعارض هنا فصار مظنونا فصار
اولى بوجوب الفحص عن المعارض من سائر الادلة وشبهة من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو
وجوب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر و
الوقوع في الخطأ بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة قضاء العرف بذلك
وفيه اولا ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على شيء بعنوان الوجوب
ولكن احتمل احتمالا راجحا وجود حديث اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة

احتمال

احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز
اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الاحتمال بل ولا احتمال بمعنى انه يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية
دلت على ارادة معنى المجازي في الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن
المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص من فقه احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون
وان ذلك لحصول التجوز في العام بعد ظهوره ... البحث لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان
العام من جملة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصوصه بالبحث دون سائر الادلة وثانيا على فرض تسليم كون
عن العام من جهة دلالة اللفظ حقيقة والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو
الفارق بين انواع الحقائق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص
فحصل الفارق وبطل القياس مع ان الفارق موجود بوجه اخر وهو تفاوت الحقائق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا
في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا استعمال العام في معناه المجازي يبلغ الى حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام
الا وقد خص بخلاف سائر الحقائق فان نقل ترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة
وعدم التخصيص فيصير مجملا يحتاج الى الفحص بخلاف سائر الحقائق فان الغلبة ليس فيها الا في الاقل بل
الالفاظ محمولة على الحقائق ومما قيل ان اكثر كلام العرب مجازات ... ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال
سائر المجازات في العام ايضا كما احتمل اطلاق العام على شخص باعتبار جامعيته جميع افراد العام فاذا قيل جاء العلماء
فيحتمل ارادة زيد باعتبار ان علمه مساوي لعلمهم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه اميرهم او حكمهم او نقيبهم او غلامهم
او المتعلق ونحو ذلك بل يحتمله على حقيقته من هذه الجهة بخلاف جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض
فقل من غفل عن الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات مع ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب
المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت اجتماع الحيثيات وافتراقها فتامل فيما ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول
الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص هو الدليل على كفاية الظن في مطلق تعارض الادلة وهو ان ضرورة
بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز العمل به وان فرض امكان الوصول الى اليقين
في بعضها لان الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزءا للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم

بالعلم وما بعضه ظني فحظه ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا او كان
هو نفس المركب الظني فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا
مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج كثير وهما منفيان في الدين بالاجماع والآيات والاخبار فثبت كفاية العلم
بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل العلم ما يمكن فيه العلم مستلزم
لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض
وان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو يخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالعمل ما بالظن
وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل تحصيل القطعي
فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لانه لا يجوز العمل بالظن الا فيما يمكن
واما ما يوجب للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم
امكان تحصيل العلم وهو ممكن لان ما يتم البحث فيه وكان مما يبتلي به عموما فالعادة تقتضي باطلاع الباحثين
عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل القطع بذلك
اذ لو كان مخصص لم يكن وجده وفيه مع ما فيه من منع حصول القطع في المقامين وغاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل
على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن بعدم امكان حصول اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع
بعدم المخصص اذ عدم المخصص لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد هو العام
جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية افهمت ارادة البعض مجازا مع ما في سند العام ودلالته من غير
جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمالات لا يمنع عن القطع بحكم الله الواقعي وهذا الكلام في سائر الادلة
بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدم سند الفعل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع
بعدم المعارض والمخصص يحصل القطع بحكم الله نعم جدا في غاية البعد وامكان من جميع الخلل في قطعي المتن
والسند وسائر كيفيات الدلالة لم يبين الحال الآن سبيلا الى التمكن عنه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات
الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن تحكم بلا مرجح فاذ ثبت في دلالته نعم الظاهر في نفسها مع
قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهر ان ذكرت بعد الاكتفاء بها بمطلق الظن بحكم الله الظاهري ولا

للفحص عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل البحث القطعي ثم ان المراد من الظن هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه في مدلولها
احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهوره في دلالته نعم الظاهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور
وهو لا يكفي لنا نعم انما هو يكفي لاصحاب الائمة ع والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم ومن شابههم في الدليل على الظن وهو ما
يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص كما وافهم مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور
والقطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتأخرين خبط خبطا عظيما وتبعه بعض الافاضل ممن تأخر
عنه وهو انه منع من لزوم تحصيل القطع والظن كلاهما اي مطلب المعارض في جميع الادلة سوى العام وغيره واستدل على ذلك
بوجوه الاول ان احدا من المنازعين والباحثين في المسائل من اصحاب الائمة ع والتابعين لم يطلب في المسئلة التوقف من
صاحبه حتى يبحث ويفحص عن المعارض والمخصص بل سكت وتلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث
عن المخصص والمعارض بل زاد بعضهم على ذلك ايضا وقال ايضا الاصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند كل اصحاب الائمة ع
بل كان عند بعضهم واحد وعند البعض اثنان والثلثة وهكذا والائمة ع كانوا يعلمون بان كلامهم يعمل في الغالب بما عنده لا بعد
البحث عن المخصص لا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة ع بتحصيل الكل ونهى عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد
تسليم هذه الدعوى بطلوعها من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة ع وهذا الكلام يجري في كلام الائمة ع مع اصحابهم
ايضا حيث لم يسئل الاصحاب عنهم عن المخصوص وفي ردهم على معتقدهم من العموم ونبين توضيحا ونقول ان الاستدلال بالعموم غالبا
ليس في جميع الافراد وكذلك خطاب الائمة ع بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الخاص في ذهن الاصحاب هو طائفة من افراد العام المطابق
لخطاب الامام ع كان ذلك موضع حاجته وبين الخطاب في موضع اخر وكذلك المتنازعين والباحثين كان نزاعهم في افراد العام
فكانوا غافلين عن العام فبناء استدلال صاحبه بذلك كان يسكت وذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد
والعام المخصص محقق في نفس الامر كما من تحقيقه فيما اردنا من قولنا انه يجب في العمل البحث عن المخصص للعمل في جميع الافراد ومثل مع
الاشكال الطارئ من جهة شيوع التخصيص وغلبة التفحص عن المخصص في الجملة فاذا وجد مخصص فلا دليل على وجوب
التفحص ازيد من ذلك مع لا ظنا ولا قطعا لاصالة الحقيقة الا مع وجود مخصص اخر راجح على علمه بالخصوص وليس ذلك
من باب التخصيص المرجح بسبب الغلبة بل من جهة وجود الدليل فافهم ذلك وتامل حتى يتحقق لك ان دعوى مثل ذلك الا
جماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم ابن قيس الهلالي في الكافي

عن امير المؤمنين ع حيث اجاب عن اختلاف الناس عن رسول الله ص فان اخبار النبي ص مثل القرآن فيه ناسخ ومنسوخ وخاص
وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان عام وخاص مثل القرآن الى ان قال فما
نزلت آية من القرآن الا اقرأنيها فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها
وعامها الى ان قال حديث في معناه غيرها وظاهرها اللزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة ان في الآيات والاخبار عاما وخاصا
ولا ينبغي الاختلاف والحيرة الا بعد ملاحظتها وانا مأمورون بمعرفة العام والخاص فكيف يقال انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص
واحاديث الائمة مثل احاديث الرسول ص وقال الصادق ع في رواية داود بن فرقد المروية في معاني الاخبار انتم افقه الناس
اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل على المطلوب ايضا
الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المتخالفة على الكتاب ولا ريب ان موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد معرفة
عام الكتاب وخاصه ومع قطع ذلك لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك معرفة عام الخبر وخاصه ايضا وهو معنى
البحث عن المخصص واما الجواب عن اذ بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عند ناس الاربعة
وغيرها اكثرها ما كان عند واحد من اصحاب الائمة ع من تلك الاصول بلا شك وريب ومع ذلك نجد في الفروع المنكرة
في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثر مما وجد فيه النص بمراتب شتى وما لم يذكروه في الكتب الفروع وما يتجدد يوما فيوما
اضعافا مضاعفة على ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعقل لو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم ع
العياذ بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك الخصوص في الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول المتلقات
الينا بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام
الفرعية اذ غايتها في الباب جعل الفروع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتها
ظنية فنقول لذلك الواجب بالاصل والاصلي من اصحاب الائمة ع كان عالما بالاصول الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل اصالة
البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا ضرورة فيه وتحريم
الظلم والعدوان ونحو ذلك ويستفيدون في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات ويظهر كثير من العمومات الواردة في الكليات ولم يظهر من حالهم
ان تلك العمومات التي بيد الاصلي كانت بحيث لم يصلها يد التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم ع
تلك العمومات الاستدلال على الباقي بعد التخصيص كما بينا وان الخاص يبين له من خارج وان التخصيص على جميع الجزئيات

ليس بواجب

ليس بواجب على ما بينا واحتمال وجود مخصص في غير ما فهموه لا يضر كما بينا الا ان الظن بالعموم كاف بل يكفي اصالة العدم
ولم يظهر من حال صاحب الاصل والاصلي انه يظن بوجود خاص او معارض في سائر الاصول على فرض الثبوت انه كان
متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرض ذلك ان الامام المطلع عليه وقرره وكل ذلك دعاوى لا بينة عليها الا ان زماننا
فان وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا يرتاب فيه ريب لا يعتريه شك فكيف يقاس زماننا باصحاب الائمة ع في زمانهم
ان امثال هذه الكلمات فمن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقهاء والفقهاء مما يقضي العجب ومما ذكرنا ظهر ان عدم الامام
بتحصيل سائر الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص او المعارض لا حاجة اليه مع قيام الاحتمال الراجح او لعله يعتمد على
على ذلك بانه اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام ع والثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الاستدلال
انه نفي بالمفهوم التثبت عند مجيء العادل والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت وفيه ان الظاهر من الاية لزوم التثبت في
خبر الفاسق الذي لم يعلم منه مراده بعنوان القطع او الظن في انه هل هو صادق او كاذب والفحص والبحث عن المراد من خبر
العادل لا يتأمل في قبوله من حيث احتمال الكذب بل التأمل والتثبت في خبر العادل مطلقا لا نفي الكذب فقط لا بانتفاء انا
فمنع الاطلاق بالنسبة لهذا المعنى حتى نطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الاية انكاره مع انه يرد على المستدل النقض
بمجمل خبر العادل فان قيل ان المجمل خرج بالاتفاق والحكم بلزوم التحكم من حمل الكلام على المحتملات لا ولا اتفاق هنا ولا يحكم
العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر الحمل لاصالة الحقيقة واما القول بكون العام مثل المجمل و
برجوع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم قلنا حصول الاجمال من جهة تساوي احتمال الارادة الخصوص لاصالة
الحقيقة والتبادر الحاصل في المجاز المشهور المعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة هكذا المسلم من التبادر هنا بعد قطع النظر
عن شيوع عليه التخصيص مع ان هذا فرق آخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي
كما مر بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلمنا الاطلاق الاية حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول العمدة كونها من الادلة على تعيينها
والا فلا ريب انه يصدق على خبري العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العمل بهما مطلقا فظهر ان المراد من الاية ان خبر
العادل من حيث انه خبر العادل لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب وان وجب فيه من حيث انه يعارضه خبر عادل آخر
فضلا عما كان التثبت من جهة فهم المراد الثالث اية النفر ووجه الاستدلال انه تعالى اوجب الحذر عند انذار
الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص ويظهر الجواب عنه ايضا مما مر ثم ان مناط القول المختار انه لا يحصل الظن

فلا معنى

بارادة المعنى الحقيقي للاصل التخصيص لانه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولا يكتفي بهذا الظن الزائد بل نقول ان اصالة الحقيقة الا افادة الظن فانما يفيد بعد قطع عن شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك في مقابلة الخطاب بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يقال ان الظن حاصل مع شيوع التخصيص وعلمه بالمنع ثم ان مطلق الظن والا فيشكل الامر لتفاوت مراتب المظنون بل تفاوت مراتب الظن للمتاخرين ايضا فلو قلنا باشتراط لزم الحرج الشديد مع انها غير متيسر غالبا وما امكن تحصيله فيه فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظن انه يكفي وان كان لا بتتبع كل باب يؤديه في كتب الاخبار لكل مطلب وكلما يظن وجود ماله مدخلية في المسئلة فيه من سائر الابواب كتابا اخر مثل ان ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلوة له مدخلية في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تاليف الكتب المبوبة مثل الوافي والتهذيب والاستبصار وزاد في ذلك اعانة كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع بحال الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى والمختلف والمسالك والمدارك وغيرها فتتبع جميع كتب الاخبار من اولها الى اخرها في كل مسئلة وكذا كتب الفقهية مع انه مما يوجب العسر والحرج الوكيل

المقصد الثالث

المقصد الثالث فيما يتعلق بالتخصيص قانون اذا تعقب المخصص عموما متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو او غيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في رجوعه الى الاخيرة مخصوصة به انما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره العضدي بكل واحد وابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد رضي الله عنه الى انه مشترك بينهما فيتوقف في ظهور القرينة فلا يرى انه حقيقة في ايهما وهذا ان موافقا لقول ابي حنيفة في الحكم وان خالفا في المأخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور شيء ولها هكذا افتى العضدي وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فلا عبرة للشافعية ايضا موافقة له في ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم على القولين بل مرادهم بيان موافقة على ظاهرها لتحد في تمام الحكم مع قول الحنفية لينافي التوقف والاشتراك

المعقولي

القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير الاخير عند ابي حنيفة لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ وماخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه وبسبب عدم معرفة الحال وماخذه اما التصادم اللادلة والاجمال الناشي عن الاشتراك فتظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد محتملا لهما عند القولي والعجب من الفاضل المدقق الشيرواني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقال يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة اصلا بناء على العموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى يعارضها ومجرد احتمال العارض في الصرف عنها لا يكفي ذلك على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين جعلوا التوقف في المسئلة الى ما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره على ما ذكرنا اذ لعلهم وفق ومن ارادهم تجري نسبة المخصص الى المجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك الادلة ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية فقط والرجوع الى الجميع مع ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض ان الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العموم المخصص باحتمال ارادة المعنى الذي يقتضي معنى المشترك والعموم الغير المخصص باحتمال ارادة المعنى الثاني والشك في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص غير الشك في ان العام هل خصص ام لا فيجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يقال ان له صيغة خاصة دالة على معنى ولم يوجد له معارض فيكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلولين لا امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصل عدم التخصيص ونحوهما وظني ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب وناشية اختاره وموضع مقايسة هذا بمبحث البحث عن المخصص مقايسة جواز العمل بالعام المخصص بالمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف على الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه اريد من الهيئة المعنى الذي لازمه تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لازمه تعميم ما سوى الاخيرة فهو المتوقف فيتوقف لما يتشعب عن المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبنى على اصل الحقيقة والاشتراك مع انه يعلم ان اللفظ حقيقة لا بعينه معينة

من الحماء عليه ولو بنفي العموم انسخها الاصليه حتى يعوض عن ما الملعارضا الخارجيه رأسا باصالة العدم وههنا
قد خالف مختاره صاحبه وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج
واستعماله في افراد الاخراج حقيقه غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهيه وهم هذا
الفعل بخصوصه بما انه لم يعتبر الهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم انه لكي الاستثناء ولم يرده الاخراج عن كل واحد حقيقه كما ان
ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقه فلا يتفاوت الحال بتعقبه لعام واحد ولعمومات متعدده وتعيين كل فرد من افراد
الامر يحتاج الى القرينه لكن لا من قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه مهد لتحقيق ما اختاره مقدمه لا بأس
بايرادها وتوضيح مني وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا و
وعين بازائه لفظا مخصوصا كزيد وعمرو والفاظا مخصوصه متصوره تفصيلا كزيد وضياء الدين واحب
المفضل او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد مثل احمد ومحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص المتصور المعتبر فيه
اعني تصور الموضوع له ايضا خاصا وهو ظ وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافيه او حقيقيه فلا ان يعين لفظا
معلوما او الفاظا معلومه بالتفصيل والاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم المتصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا
عاما مثال الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لمن قام به الفعل ومفعول
والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيليه في الاوضاع النوعيه كوضع فعال
للمبالغة فيحصل التعدد في الموضوع النوعي ايضا فلا ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومه بالتفصيل والاجمال لخصوص جزئيات
الجزئيات المندرجه تحته لانها معلومه اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع
عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف قاطبه فان من والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها معنى عام شبه هو وضع
الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني ومثل لفظ هذا وهو كل مفرد مذكر ومثال
الثاني ذي وتي وتهي لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئي للافعال فانها باعتبار النسبة وضعها جزئي نوعي
اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم الاول ومن هذا يعلم ان وضعها عام والموضوع له خاص وربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع
الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا بأس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول
يتصور على وجوه احدها يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كلما كان على وزن فاعل من اي مادة بنيت انما هو لكل من قام [illegible]

تلك

بسم الله

١٠٥

تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنيه على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ذلك الواحد فمعنى
ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وقائم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام وا
الموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى كليا عاما هو كل واحد من الذوات القائم بها ووضع بازاء كل واحد حرف
منها ما بنيت من ذلك الحروف على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا لا في ضمن الهيئة
الخاصه فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدء ما بنيت منه في قوة قولنا كلما كان على زنة فاعل فقد تصور الواضع
الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة والثاني ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدء يعني هذا الجنس من اللفظ وهي ما
بنيت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام في الاول هو العام الاصولي وفي الثاني
العام المنطقي لا يقال هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلي والمفروض خلافه
لان معنى هذه المذكورات ليس هو الكلي هو نفي ذلك الكلي من قام به المبدء بل معناها من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول
الذي يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل ونحوهما فهي من مقتضيات المادة والكلام في وضع
الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني مدلول المادة الثالث ان يقال لفظ ضارب
موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن
الوضع شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ خلافا في السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصيه بل اعتبر فيه العموم
فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى ما ذكرنا اذا عرفت ووضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد
هذا اتفاق العلماء من الاصوليين قالوا ان وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع فيها تصور المعنى
الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد لان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقيه وفي المشتقات
هو الجزئيات الاضافيه وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدء ما ووضع بازاء من تحته
الاضافيه يعني من قام به الضرب او القتل مثلا الفاظا متصوره بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما ونحو
ما الاجمالي اذ الوضع ان كان بعضه يتعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة الفاعل لمن قام به المبدء فانما وضع
لفظا كليا منطقيا لمعنى كلي منطقي وكان يتشخص كلي اللفظ في ضمن ضارب من انه تحقق فيها الهيئة
الكليه موضوعا لمن قام به الضرب من حيث انه تحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدء ولا يلزم من ذلك

يجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل رجل

انسان وبالجملة وضع اللفظ للمعنى الكلي يستلزم لوضع اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة

المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على الهيئة من الالفاظ لما وضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي

بعنوان العموم الاصولي الكلي واحد ممن قام به موزعا لكل الالفاظ على تلك المعاني فههنا قد وضع الالفاظ بعنوان

العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية وايضا فلا حاجة الى

المعنى الكلي في الوضع للجزئيات وما ذكروه من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات

انما ينفع لو اريد بتصور الكلي جمع شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة مترادفة

مثل نحو ذي ونحو ليكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظة

ضارب يفيد معنى وقاتل يفيد معنى اخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ ههنا موزعة

على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم انه رحمه الله بعد تمهيد المقدمة المتقدمة في قوله على ان وضع

ادوات الاستثناء من قبيل وضع الحروف عاما والموضوع له هو خصوصيات الاخراجات والمعروض لها المستثنى ايضا صالح

للعود الى الاخيرة والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المشتق عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما كما في

المشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات او بان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون مشتركا

بين المعنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة الاخرى للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم والعلماء وبني اسد الا ما

اذا فرض شخص من بني اسد مسمى بفارس او فرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب

والمتصف بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والعوامل فقد يجري الصلاحية للجميع

في العلام المختص بنظر وفي اسماء الاشارة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما تقول اضف بني

تميم واضلعهم الا زيدا او لا تهن الا تيم ذلك اذا اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على خلاف النهج

الذي ذكره خرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة ولم يحكم

ارباب الاقوال بتخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الصورة المفروضة لا يتخصص

بالصلاحية او لا صلاحية ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى الكلي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشخص

راكبا

راكبا وبعد تعيين ارادة الراكب بالقرينة والرجوع الى الجميع فيتقى عن محل الاشتراك عن الصلاحية كما لا يخفى فانما

يدخل في البحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي اذ يصح من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرضت المثال بقيل اكرم بني

تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا زيدا مع فرض وجود مسمى بزيد واحد في كل من القبائل ومسمى بزيد في بني اسد فقط وان

اقرب من المثال السابق لكنه ايضا خارج عن البحث لعدم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان الظاهر انهم ارادوا

صلاحية المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحية لفظ الارادة معينة بها بسبب اصالتها الاخيرة ولا يجوز استعماله في الجميع لا على

والاخرى للجميع بحسب استعماله في الاخيرة فالاليق بالمبحث ان يلاحظ المخصص صالحا لان يراد منه ما يختص بالاخيرة و

ارادته في غيرها وصالحا لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يكفي ارادة الاخيرة فقط منه لا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل

النزاع من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر كما انهم والعجب انه رفض حصول الاشتراك وتارة قد اتضح

بعد ابطال القول بالاشتراك مطلقا فانه لا نقوم في وضع الحروف غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا

متعدد الحل واحد بين التعميم وفيه ان القائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم

انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح للكل الامرين الاخراج من الاخيرة او الاخراج من الجملة بمعنى انه لا نعلم انه اريد بالمستثنى ما يصلح

الخروج من الكل او ما لا يصلح الا الاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة وهو وان انتهى باطله في التشعب والتدقيق واسس اساس

التحقيق لكنه قد اختلط عليه لسان ولم ينته امره الى الايقان في الارتباط والمتهم هو نكوى القاضي والله تم والسرائر

والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا خلاف في انه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شئ خاص من متعدد خاص بل انها بالنظر

وضعت بوضع عام الكل واحد من الاخراجات نوضع كلها حرفي وان كان بعضها كغير وسوى اسما الا فعلا فوضعها حرفي في

لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى والاسماء ايضا وان كان وضعها وضع مستقل لكنه لا بد ان يرد منها في باب الاستثناء

المعنى الحرفي والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كونه المخرج امرا كليا

كما لا يخفى والحاصل ان المجاز في الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين الوضع لتلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل

تصور عموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت ان وضع جديد للهيئة التركيبية

الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة فقط

بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله ولا جوازه في غيره وسيما ما ذكرنا سيوقف على الاول

رضيع وضع الحقائق والمجازات واحاد كما حققنا وبينا في مسألة استعمال اللفظ المشترك في معنييه وبين لنا ما
يظهران وضع الادوات وكذا وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخرج جميع الاد او الارادة فرد من
والسالف ان محل النزاع هو جواز كل من الجمل مورد التحمل على البدل الاكون المجموع مورد له كما يفهم من تفسير العضدي
الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويؤيده المثال الذي ذكره السيد بقوله اضرب غلماني والقاصدين الا واحدا
اضرب الواحد من كليهما اذ اللفظ واحد موضوع لمفرد ما وتعيين المخاطب في اعتبار اي فرد يريد اذ تحيل الى جنس بواحد لا
القرينة فلا يصح جواز الكلام والمبحث في هذا المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان فيتناول ارادة الاخراج با
الكل منهما في الواحد في تقول الذين جمع الى الجميع يقولون المراد اضرب غلماني الا واحدا والقاصدين الا واحدا منهم
الجميع بالمجموع للكل يكفي اخراج واحد من المجموع الثالث ان يحمل قوله لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى لم افعل هذه الا
الا بالليل مجاز وخروج عن الاصل لا بصار السير الا بالليل او يطعن في فيد القائل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن بني اسد
خالد راجعا الى الجميع انما هو لاجل الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة علماء بني خالد فقط منه يوجب التخصيص وهو
الاصل لكن يعارض بلزوم تخصيص بني تميم وبني اسد وارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل الا من يريد تفسير مجاز
ثلثا اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون لهم كل من المستثنى منه والاستثناء وحدانيا
فلا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما بيناه هناك
بكل ارادة فرد من الماهية بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الارجاع الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى
منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال وهذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا بصار السير الا بالليل ولما كان الاقرب
للاخيرة فترجيحها اليه من جهة انه فرد من افراد الاستثناء لا من حيث خصوصيته والا فالحكم بالحجية في غيرها الكون
الموضوع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى
الجميع والا فانها حقيقة وان حصل التجوز في بعض اجزاء الماهية التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع
شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل مع الافراد وجد لا ارجاعه اليها لا حقيقة ولا مجاز او حاصل الجواب
ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم وهو انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم
ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام المتصور ما صدق على الاخراج عن المتعدد الواحد

والاخراج عن المتعدد على البدل وعن المتعدد المؤول بالواحد وعن متعدد واحد من المتعدد داخل الاخيرة فقط
الخصوصيات الموضوع بازائها المحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل في اي جزئي من الممكن
حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ
جزئيات ولكن معنى العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددا
تاويلت بالواحد مجاز كهذه الافعال وهذه الجماعات وكذلك الخصوصيات الموضوع بازائها خصوصيات هذا الكلي وبدل
اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخر لكن التبادر لم يكن في المتبادر لمجاز ان صح وكان الا التبادر من قولنا جاء
الارجل واحد فان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من الافراد ولا يجوز ارادة احاد كثيرة على التبادر من لفظ
وحدانيا على ما حققناه فهذا لا يتبادر من قولنا اضرب غلماني والقاصدين الا واحدا الا اخراج واحد مما بين
او من الاصدقاء وانما خصصنا الاخيرة واخترناه من جهة خارجية مثل الصحابة والاجماع والاكان رجوعه الى الاخيرة
ايضا جائز بعنوان الحقيقة لانه ايضا فرد من افراد الاخراج واما ما اختاره في المعالم فلا بد له عليه دليل لمنع كون العموم المتصور
الوضع شاملا للصور المذكورة المتقدمة ودعوى الوضع لافراد ذلك المفهوم الكلي اول الكلام الاتي وهو ان
انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا يتقيد بغيره ومما ذكرناه من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه و
للماهية يستلزم جواز استعماله في الافراد حقيقة انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل و
بل نقول انه لم يثبت من الوضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة فيصير ما ذكرناه في بحث المشترك فالاستعمال
ايضا يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالاستدلال على التوقيف
والتوقيف مع انا ندعي التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه وقد ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم
بطلان سائر الاقوال فيه ما يظهر مما ذكرنا يظهر مما سيأتي في نقل ادلتهم احتج السيد بوجوه ضعيفة قوتها
الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو مدفوع بانه يحسن على القول بالوقف و
القول بالاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا قيل لك جاء رجل بالامس عندي فيحسن ان تقول ... والثاني
ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصورة المتقدمة وضعه في الاخراج عن الكل من كل قوله تعالى
اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا

تابعوا الاخراج على الاخير فاخرى كما في قوله تعالى ان الله يبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة
بيده من غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستبعاد لا يدل على الحقيقة كما في محله واحتج الشافعية بوجوه منها ما في حاشية التفتازاني الاول
ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وقرره على وجهين الاول بان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وقتل اخاه وضرب عبيده
في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكان ما يلي الجملة الاخيرة من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف
لا يقتضي المناسبة ما وتعلقا ما وجوب اعطاء كلما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء مع ان القياس بطل سيما في اللغة الثاني
ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة
وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك متفقا عليه في المفرد او النزاع موجود فيه الثاني ان الاستثناء بمشيئة الله تعالى
اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء غير مستقل وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم فالاجماع فارق وقد
يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط وشرطيته والجائز في الشرط كلاهما ممنوعان وباب كونه
ليس بشرط ان المطلق من الشرط التعلق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يفيد تعليق الفعل على المشيئة بلا ريب وكثيرا ما يذكر في
المنجزات المقطوع بفعلها او بحمل ذلك من باب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مناص من مشيئة الله وارادته وقدرته ومن جهة
جهة امتثال الامر لئلا يفوت المقصود بالجملة المراد منه غالبا ايقاف الكلام على الظاهر لنضجه والمعنى فاذا قال افعل كذا
فهو جازم في نفسه بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشيئة فهو جازم في الايقاع وشاك
في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل في الماضي يقال فعلت كذا ومجيئ وزرت ان شاء الله تعالى مع ان كلمة
ان يصير الماضي مضارعا ومراد القائل الحج والزيارة في الماضي ولا يذهب عليك ان المراد ليس نفيهما مقبولان لانه خارج
عن فرض المسائل المراد نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشيئة حصولهما انما كان بمشيئة الله تعالى وتوفيقه واما بيان
كونه ليس باستثناء نحو عدم اشتماله على شيء من اداته لو تحلف بتاويل الشرط بالاستثناء بان معناه الا ان يشاء الله
ففيه الكلام السابق في الشرط من ان المراد انما هو الايقاف على النفس لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي
لو اريد به التعلق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الغالبة اللزوم لحصول المسبب مثل ان يسأل عمن جاء من ايه تزوره هل
انعقد منك ولد في الرحم فيقول ان شاء الله تعالى ثم انعقد وان لم يشاء لم ينعقد وهو ايس من باب الحنث ولغي استعمال تلك
الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا يحصل الاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذا كان مسئلة تعقيبه وانعقاد الاجماع على انه على كلية هذه الكلمة

الكلمة

الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع سقط من الكلام الا ان يقال ان المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام الشارع
او يقال ان المراد لزوم حمل كل كلام المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل والاذعان بهذا الامر الثالث ان الاصل
للرجوع الى الجميع والحكم بالعود الى البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الاخر
تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا يوجب ظهوره فيه بل انما يوجب التجويز والشك والتعيين موقوف على الدليل وكلام
كلام الحكيم من التضييع ومن الاجمال يحصل بتخصيص الاخير وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقي عن عموم
الصيغة سيما اذا كان موافقا للاصل ويظهر القياس بالفاظ العموم في غاية الضعف لان دلالتها انما هي بالوضع لا بالتحكم
التحكم نعم يتم القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام
الحكيم عن التضييع مع انه يطنا بعد الحصول الفائدة بالافراد الشائعة والفرق بين الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وتس
على المتعلق بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو ما تفيده مسعى الغلبة
غير واضح المأخذ وقد اسلفنا في تحقيق معنى التبادر الى الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال المقام كالمشترك
نعم ربما يحصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة وكون غلبة استعمال بعض معاني المشترك
لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى فهمه منه عند الاطلاق ولم نقف على قائل به والسر في ملاحظة الغلبة
في المجاز ترجيحه على الحقيقة او التوقف في ترجيحه هو اصالة الحصر كما في الحقيقة ومنتف فيما نحن فيه لكثرة جانب
استعمال المشترك في المعاني مثلا كالنابعة والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب وكون المعاني الحقيقية والا استعمال
في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الشائعة وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك
احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا
العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب
ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في
لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول وجوه تعين الجملة الاستثنائية كما مر سابقا
وايضا تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية غلط لدلالة نص الواضع ورخصته النوعية على جواز الخروج
عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك برفع

للتحذير لانه لو صح بمجرده سببا للتجوز وجب الاصل لجاز في المنفصل في النطق عن خطابه وان كان المراد ان ظاهر المتكلم
بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء مستلزم لانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار والا
الاستثناء مخالفا للاصل يعني هذه القاعدة وان ارادة العموم بعد ما بينا من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له
مخالفا للاستصحاب ففيه ان المتكلم ما دام مشتغلا بالكلام يلحقه بما شاء من اللواحق فلا يحكم السامع بان حكم
العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوت وقته منافيا
له ووجب رده ويتمشى ذلك في الاخيرة ولا ينفع في ذلك محذور التحذير لما عرفت قبيل الفراغ لم يتجه للسامع الحكم
الحقيقة لبقاء الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين فيجزم به ويتمسك في انتفاء التعلق
بالباقي بالاصل وليس هذا من التعرف بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول يمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة
فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها بالتناقض وجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد
المتقدمين في محله فالمقصود من التعليل ان الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا لكن صح انه بحمله
مخالفة لنفي الاصل به بعد التعلق بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية عن تنبيه وابطال العلم
الاعتراض عجيب فتطلع هنا ولا يمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل بمعنى موجب خلاف
الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم ارتكاب خلاف ظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في العام او
الامرين الاخيرين ولا ريب ان كلها خلاف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للا
عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد خاص مما ورد استثناء
المتعدد ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه بايها كان ووقوعه في كلام الحكيم لا بد ان يكون بنحو
من باب المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا ازيد منها لان مقتضى
الاصل عدم التعلق بالكل ورفع التحذير فيحصل بالارجاع الى واحد ثم تعيين ذلك البعض يحتاج
الى الدليل فيتمسك فيه بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك برفع التحذير ليس لاجل
اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الواضع ولكن لتخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة رفع
التحذير بل لغيره ايضا بل انما هو جهة الاقربية ونحوها فههنا مقامات ثلث اعتبرها المستدل وغفل عنها

المعترض

المعترض واما العلاقة التي ذكرها المعترض ففيه ان عدم سماع الاستثناء المنفصل عن النطق انما هو لعدم ثبوت
الرخصة من الواضع اصل تعليقها الاستثناء في مثله فاصل ترتيب الكلام فيه غلط مخالف لنصوص الواضع بخلاف
فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه لحقه الاجماع فصار مثل المجملات فلا بد من فهم الصحيح
كلام الحكيم ورفع لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات والتمسك في تعيينه على كونه منه بالاصل و
الاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقرير الثاني فمقتضاه ان توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول في الا
صار سببا للعدول عن القاعدة وهو انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار مثلا فصار مخالفا للاصل وعدلنا عنه في جملة
لدفع التحذير الى اخر ما ذكرنا في التقرير الاول وتحريره والفرق بين التقريرين مع مقتضاهما واحد لان فهم
ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه وهذه القاعدة غير مختص بالحقيقة وان اتفق هنا اتحاد موردهما فقد يحصل
الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف ومناقضته مخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف بما كان
الحقيقة او غيره كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد يكون بالتخصيص وقد يكون بغيره واختلف التقريران
وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي لفظه حقيقي واما بيانه لمخالفته للاستصحاب فهو غلط فاحش
ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البدائي وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى ولا معنى لاستصحاب ظهور الا
ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير فحاصله ظهور الارادة وانت خبير بما فيه اذ احتمال
المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي ينادي بذلك اصلهم المشهور في الاستثناء وعلامة التبادر
فيه ولا ريب ان احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال المخصص المنفصل موجود الاحتمال ما
الكلام لم يستتر غير مضر بظهوره الدال على الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور الارادة فهذا التقرير مع قيد
ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في التقرير الاول لان معنى فهم الاصل في الاستعمال الحقيقة ان اللفظ الذي
له معنى واستعمل في شيء لم يظهر للسامع لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينة على خلافه ومقتضى
في نفسها المباحث السابقة من ان المقصود في الوضع من غرض التركيب انما بيناه ما نحن فيه الا ان التركيب
بقول القائل اكرم العلماء ولا ينقض في فهم معناه التركيبي مجيء جمل متعددة بعده ومجيء استثناء عقيب
تمام الكلام التركيبي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد والمعيار في صحة الفهم هو الاول وان كان للمتكلم

في جمل للواصف من بوطة بالموابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة فيما هاهنا ولا نقول ان مجيء صدر
اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول انه ظاهر في ارادة الحقيقة ومحكوم به حكما
ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام فيكشف عن بطلان الظن ويتجدد للنفس تصديق جديد بارادة المعنى المجازي
واما قوله فما الذي يقع القواعد لم يتجه الى ضعفه وهو ما هاهنا قدم من المعترض فانه قال انما يبطل انه لا يحكم بالحقيقة حتى
الفراغ ويبقى احتمال غيره ولا ريب ان بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص
كما هو المفروض فما معنى انقطاع الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل هاهنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب وكذلك القاعدة
على ما تخيله المعترض فلم يسبق الا النظر اعني اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا للاصل الذي ذكره حتى يقال انه هو المورد التحقيق
في المجاز هذا الدليل انه يدل على عدم العموم بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكره قرائن
لتعيين احد افراده وان هذا كونه حقيقة بخصوصه في الاخراج عن الاخيرة فهو دليل على ما اخترناه في المسئلة بلا قصد
ولا قائل ومنها انه لو رجع الى الجميع لوجب في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة نعم
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا
يعبأ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن
مقتضاه في الجلد لدليل خارجي وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة
لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يمنع المستدل منها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت كما لا يرجع التخصيص
بعد السكوت والانفصال عن المنطوق له ما تقدم فكذلك ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل من الجملة الا
الا بعد استيفاء الغرض منها ومنها لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء لزم خلاف الاصل
والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد لنص سيبويه عليه ولبطلان الجميع المؤثرات
المستقلة على اثر واحد واجيب باعتبار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو ادات
الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء به والعامل هو ما يقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها
نائبة عن استثني كحرف النداء عن ادعو سلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه
لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كان رواية النحو حجة على غيره لا اجتهاده ورايه مع انه معارض بما نقل

عنه

عنه من تجويزه في قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وبنص الكسائي
على الجواز وكذا بتجويز الفراء تشريك العاملين في العمل اذا اقتضاها واحد وربما يعتد الجواز بمثل هذا حلو حامض
لعلمهم بجواز اطلاقهما على الخبر ولا تخصيص احدهما به فيقتضي ان يكون فيهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يقع كل منهما
الحامض وهو مع احتمال ان يكون حامض صفة لحلو لا خبر بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين فهم بالا
اذ العلل الاعرابية كالعلل التي عيون معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات وقد يرد عليه مضافا الى ما
ذكر النقض بصورة التجوز فلو استعمل الهيئة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على رأي المستدل لم يتعقل عنه
القول ببطلان الاستعمال فيعود المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منهما من جهة انه نفي التجوز الذي
ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز الذي عنه هو استعمال لفظ وضع لاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج عن عمومات متعددة
على التباد وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار على خلاف الاصل اذ يجب التجوز عنه على القول بالمجاز ثم ان يصحح التجوز
وبيان العلاقة فهو المجاز دونه فهو التعدد ولا يصح جعله مبنيا استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءا
للاخراج عن كل واحد واما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع فيه مع ان لهذه العلاقة شرطا وهو مفقود ولا
العكس بتقريب ان يقال انه موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فان الجزء الموضوع له هو مطلق
الاخراج اي الجهة الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ليس من باب
اطلاق المشفر على شفة الانسان اذ المشفر مفهوم مشترك بينها وبين غيرها ايضا معنى الجحفلة ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة قد
يصح استعماله في كل شفة في بلاد ما في فيه بعموم جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض المحل الذي حق الاخراج عن الاخيرة
المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما ذكر وليس فليس وما ذكرنا انما يتوجه على الكلام مع انه لو تم الاستدلال لاقتضى ما اخترناه في المسئلة
اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدم عليه
اتفاقا فاذا قال القائل له علي عشرة الا اربعة الا ثلاثة الا واحدا كان الواحد مستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدم عليها وكذا في غيره
دفعا للاشتراك وغيره ولا ان الكلام في المحل المتخاطفة لا غير سلمنا لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع في المقيس موجود من جهة
لزوم التضعيف لو عاد الى غير الاخيرة لانه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه يلزم ان يخرج من المستثنى
منه مثل ما دخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له علي عشرة الا ثلاثة الا واحد في الكلام بعد استثناء الثلاثة اعترف

بالسبعة واذا خرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني فيرجع الاعتراف الى الثمانية ثم اذا رجعناه الى العشرة
ثانيا فيخرج من العشرة ثلثة واحد ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فبقي الاستثناء الثاني
لغوا ومحبة المقصود بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم شيء من مرجح لاصالة الاعتبار ثم انك اذا احطت خبرا
بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على سائر المخصصات وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة **قانون**
اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فقيل انه يخصص وقيل لا وقيل بالتوقف وذلك مثل قوله تعالى و
المطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن بل في
وبعولتهن للرجعيات فعلى الاول يختص التربص بهن وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون
بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير المرجوع فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان
كان واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يرد دليل على تخصيصه و
ومجرد اختصاص الضمير العائد الى اللفظ اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره التخصيص
خروج الاخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين بعد تساقطهما وعدم المرجح وقد يعترض في ترجيح الاول بان عدم
مستلزم للاضمار لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعضهم والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب بانه كناية التعيين
عن البعض فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على الاضمار المجاز وقد يقال ذلك نزدد
بين التخصيص ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر وفيه ما فيه اذ المراد التجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهره وضميره وهو المطابقة
للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير اذ
انه وضع للجميع لا غير فالاولى التمسك بترجيح التخصيص على المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا مطلقا
في الضمير خلاف الاول فان مجازية الضمير العام يستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد المجاز وقد يجاب عنه بانه مبني
على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معناه مجازا
وفيه ان الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ اذا عرفت
هذا فالاظهر عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر فائدتين الاولى ان في معنى كون الاصل في
الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له والمراد منه العموم وذلك لان

وضع

وضع الضمائر قد عرفت انه من قبيل الوضع العام وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد
اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب مثلا اذا استعمل في
كل واحد من افراد المفرد المذكر الغائب يكون حقيقة وكذلك اسم الاشارة مثل هذا لكنها تحتاج في افادة المعاني الى
القرينة نظير استعمال المنكر في المفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازيته في
وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع الضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال
والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب في المفرد المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير
اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي وروده على مقتضاه
م واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه
الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بذلك اللفظ فاذا
دل القرينة على الارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم
استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير اللازم على تقدير تخصيص العام ومما ذكرنا تقدر على
فهم المجازية في سائر انواع الاستخدام الذي يحصل الغير ارادة بعض افراد الموضوع له من سائر العلائق و الحاصل
ان مقتضى وضع الضمير الغائب رجوعه الى متقدم معهود بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة بينه
اذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى الدلالة الظاهرة المعهودة كونه مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا ان التأمل با مثل
كلام مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق وبقاء مجال الحاق اللواحق المخرج اللفظ الظاهر في معنى
العموم عن الظاهر حتى يغيب تعلق اللواحق به واحتاجه عن الظاهر فالعام المذكور او الظاهر في معناه الحقيقي متى
باق في تحقق كونه مخصصا له وما يتوهم من ان ذلك ينافي عدم الجواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ومقتضى
ذلك التوقف عن حكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا مع انتفاء
احتمال ارادة المجاز ففيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك مخصصا ام لا وان التي في
تقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاصالة الحقيقة تقتضي الحكم بظهوره في المعنى الحقيقي
وغلبة التخصيص تقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة

الذي يصير باصل الحقيقة هو ظن التخصيص ولا يجب في اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به
كاف في هذا مع انا لو تفحصنا التفحص من الخارج صح وثبت تخصيص ما ورد وخير آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما
اشرنا في القانون السابق وكذا لو حصل الظن بالعدم من الخارج وبقي الاشكال في كون اللاحقة في الكلام
وبالجملة فرق بين توقيف العام على العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي وبين توقيفه على العمل حتى يحصل
الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا له والكلام انما هو في الثاني و
اذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع ما ذكرنا فيما نحن فيه انه اذا ابتدء في الكلام بلفظ عام مثل المطلقات فنقول
ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها غير المطلقات او غير البائنات على الا
نبقى العام ظاهرا في الباقي لو قلنا بان اصل العموم اعم من الحقيقة لا وليس لظهور الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته
في الباقي مخصص المطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء منها واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد
بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع او الاعم هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان الحمل
على عام الباقي لا ينفي المراد فلا دليل على تخصيص العموم بالرجعيات وعدم ثبوت الارجاع كاف ولا يجب ثبوت
العدم فظهوره واحتمال كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا ينفي ظهور المرجع في العموم مع انه يمكن القلب بان
لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون مخصصا بما سبق فظاهر فنافي حمله على مقتضى قاعدة
المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة الطبيعية والتصرف في
الاضعف اسهل **قانون** لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال
وتلك الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام الغير في الدلالة
على معناه اما لذاته او باعتبار الوضع كقوله عم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا
اذن او بحسب العرف مثل قولك لا الكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يفهم تقييده بالجواب يعني لا
الكل عندك وكذا لو كان مستقلا معها وبالسؤال في العموم والخصوص مثل لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فقال الكفارة او
اخص من السؤال مع دلالة على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السائل من اهل الاجتهاد وسعة الوقت لذلك لئلا
يفوت الغرض كما يقال يجب السؤال عن الزكوة في الخيل فقال في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناثه زكوة فان الاناث

لما كانت

لما كانت علة الحكم في اثباتها في الذكور ثابتة في الاناث بطريق الاولى كما في نفيها في الاناث ينفي في الذكور كذلك
ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله عم وقد سئل عن ماء البحر الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء وبعض
الميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين لعدم ما يمنع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال مثل قوله عم وقد
سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله عم لما مر بشاة ميمونة على ما
رواه العامة انما اهابها دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل
بعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا
مستنبط ولعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على
ذلك ولا يخفى ذلك على من تتبع الاثار وكلام الاخيار واحتجوا بانه لو كان عاما في السبب وغيره لما نقله المطابقة
بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما تحصل بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا ينفي ذلك مع ما فيه من كثرة الا
فادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره والتالي باطل فالمقدم
مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه لو لم يخص بالسبب لما كان لنقل السبب
فائدة مع اهتمامهم بالعناية في ضبطه وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة شأن
ورود الكلام ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به فلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير
ذلك من الفوائد وبان من حلف والله لا تغديت بعد قول القائل تغد عندي لا يحنث بالتغدي عند غيره فقط فلو لم
يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا
قانون اختلفوا في تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز
حجة الاكثرين انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام
لان دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه
مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا ينقص المفهوم
الخاص غالبا على العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات اقول وفي اوضاع المجيبين والجوابين مع ملاحظة ما
قرروه في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب وذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الا

وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الآراء
وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين
مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء وقال الفاضل
ابن جمهور في عوالي اللئالي قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض
يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفية دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل
والدلالات فاحرص واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا
لم يمكن من ذلك او لم يظهر لك فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين
لشرائط القبول او ظاهر ايتين او نحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا
كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الاخر على بعض اخر اذا كان بينهما تناقض
او نحو ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدمه نرجع الى المرجحات
ومع التساوي في الافراد المذكورة فتعمل بالجمع مع ملاحظة المرجحات ايضا بكونه جمعا بين الدليلين ينافي تقديم الخاص
على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذلك قول المجيب الاول وغيره بالجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف
رجوع منهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف من المرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة العقود
مطلقا والاستظهار وجب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما دون الاخر ومن هم من العمل بالدليلين العمل بهما على
ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز في عرف اهل اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة المعتبرة عند
اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي كذلك بان يكون موجودة في اللفظ او مقارنة
معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنا حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك
كذلك معنى ارجاع الى الاخر بتاويل احدهما على حقيقته وارجاع الاخر الى غير ذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث ان تثبت القرينة للتجوز
في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص المطلقين فان العمل بالخاص يوجب العمل
بالدليلين في الجملة اما في الخاص فحقيقة واما في العام فمجازه المتعارف وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص
المتنافيين الظاهر في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص سيما وقد اشتهر من كلامهم ان

ايضا بان

ايضا بان في كلام عاما او خاصا ولا بد من معرفتهما ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين الى خاصين وذلك
لحصول بين المتناقضين مثل انه ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب
احق بحضانته الى سبع سنين فانا نجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر عملا بالدليلين في اخراجهما
كليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص منافي الاخبار غير ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاحتياج اللفظ عن
الحقيقة وعدم قرينة تدل على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يحصل الشهرة بين الاصحاب
على انهما اعملوهما كذلك او تنبئ بقرينة مفهمة لذلك واما الذي وجد فيه القرينة من الاخبار فامره واضح مثل
الاخبار الواردة في ان العاري يصلي قائما ويعني الاخبار الواردة في انه يصلي قاعدا وبعضها في المشهور ان الاخبار
الاول محمولة على الامن من المطلع والثاني على العدم وبهذا التفصيل رواية صحيحة هي كالمخصص لكليهما وهي قرينة
لذلك الحمل واما مطلقات الحمل كيف ما اتفق كما يذهب بعض من لا خبرة له بطريقه وبل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا راى
خبرا ورد بلفظ الامر واخر بلفظ النهي في ذلك فيحمل الامر بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية وينسب بذلك
الكراهة وهو خارج عن مدلولي كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية او مقالية فلا يجوز فعله بمجرد الجمع بين الدليلين
ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فهو المعنى الذي فهمته القرينة وهي
مسبوقة بوجود القرينة والعلم بها وبمجرد احتمال وجود قرينة توجب فهم المخاطبين لنا فهي كذلك لا يجوز الحكم بارادة
ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا مما لا يمكن غير الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد الياس عن الترجيح مع
ان هذا ليس عملا بالدليلين بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم كون المفهوم اضعف من
العام المنطوق مطلقا ممنوع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه ومع التساوي نحمل العام على الخاص لا لتخصيص الجمع بين
الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بيناه بل لاجل اجتماعهما وتساويهما قرينة لارادة ذلك العرف سيما مع
التخصيص وشيوعه وما يقضي من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار المورد فحيثما حصل في المفهوم ظن اقوى من
العام فتخصيص به وما لا فلا فهو خروج عن طريقة ارباب الفن ورجوع الى القرائن ومحط نظر الاصولي في هذا ملاحظة
المقام فالبناء على القرائن ولا الهاجم في ترك الالتفات الى المرجحات الخارجية فيعتبر ذلك في ارجاع التاويل الى احد الدليلين
دون الاخر مع تساويهما والتهما معا مع التساوي والامكان او التخيير بينهما ايضا فنقف مع كون الخاص اقوى فلا

الشكال في ترجيح الارجاع اليه واخراجه عن حقيقته واما مع العام اقوى فلا يخفى اذا كان العام من جهة
الاعتضاد وكان المفهوم اضعف منه جهة خصوص العام واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو
التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات الحاصل ما ذكروه في تعارض الاحوال مع ان المفصل عنه لا يوجب
المجاز راسا بخلاف سائر المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بمحض انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين
فكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز اخر فالاعتماد هنا ايضا على المرجح فمع وجود
وموافقته لمحاورة اهل اللسان من غلبة المجاز لا يجوز التجوز في الظن خلافا فيرجح الكلام حمله الى ما يترجح
في النظر ويحصل به الظن من الامارات بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعاني فلا بد ايضا الى ملاحظة الترجيح
وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالهما ايضا في الحقيقة ترجع الى
بيان الاسقاط الا ان في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط واثبات الكل
القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو الغاء احدهما واعمال الاخر فان التخالف انما هو
مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب ان العمل بالخاص يلغي ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ
الجانبين فلا يخفى ان المفهوم ايضا ليس غاما للفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة
المرجحات الا في الحال اعني في العمل بالدليلين معا في الجملة وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة في علاج
اخبار المختلفة ويجيء تمام الكلام في اخر الكتاب ان شاء الله وفذلكة المقام في ضابطة الجمع والترجيح ان التخالف الحاصل
بين الدليلين بحسب الظاهر ان كان يكون العمل باحدهما ترك الظاهر الاخر وحقيقته او ترك الظاهر هما معا ومع ترك
اما يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية
المتعارفة ويكون هذا ايضا مع القرينة من جملة الظواهر او لا يحصل ومع ذلك فاما يمكن تاويل هناك
بمعنى اعتبار يجوز عليه ولو لم يكن ظاهرا او لا يمكن فنقول ان اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من
انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله على محمل صحيح بناء على سائر كلامه وان كان بعيدا او لم يفعله كما اشار
ودفعا لتوهم التناقض كما فعله الشيخ في التهذيب لغرض دعاه الى ذلك كما ذكره في اول كتابه فلا قائل فيه
الا انه لا يدل دليل على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ الاولى في كلامهم محمول على معنى الوجوب كما في قوله تعم واولوا الا

بعضهم

بعضهم اولى ببعض وان ارادوا انه يجب تنزيل المتخالفين على احتمال يجب لا يوجب طرحهما ويكون ذلك مستندا
شرعيا او دليلا في جميع الموارد حتى في نحو مجازي لم يظهر قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل لمحض احتمال عقلي
لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يؤدي الى الخروج عن كلام الشارع وفي
العمل باحدهما اعمال الكلام في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية ما يطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع بين
طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون داخلا في الممكن فالمراد من الامكان ما يعم الامكان بملاحظة العرف
ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب الذهاب الى الاعتماد عليها واعمالها
الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل الى دليل اخر وهو لا يصح الا اذا تساويا
او ترجيح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الاستحجاج ايضا كما انهم يعتبرون ذلك
في القانون الاتي وغيره ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع
الاقوى الى الاضعف واما ظاهر كلام الجمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ عندنا ما هو اقوى في العمل من ذلك الا
جماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الوارد في حجية ادلة المتناقضين الذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال
الراوي فيها انما هو عنها والسبب ليس مخصصا للجواب ولا يمنع الترجيحات **قانون** لا ريب في جواز تخصيص الكتاب
بالكتاب وبالاجماع وبالخبر المتواتر ووجهها ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل بين ما خص ان
قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا بتخصيصه عما خص قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد
ينسب الى المحقق نظرا الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرانية
يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى بل هو نفي التخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب كثير من المحققين واحتجوا
عليه بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل
الخاص ولغى بالمرة وبعبارة اخرى لما كان سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه خرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا
ذلك فنقول انه قد عمل به في الخاص ايضا بمعنى مجازي ايضا بحيث يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته
فمحض كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت انه ليس جمعا بين الدليلين بل الغاء لاحدهما اذ التعارض
انما هو بين ما دل عليه العام من افراد العام ونفس الخاص وهو ظني بالجهة فلا بد من بيان وجه التخصيص واختيار

ان يقع دليلان تعارضا وتساويا واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف فيسبق الى التخصيص وكونه اقل استعمالا
لمخالفة المراد في نفس الامر كلاهما من جهة الاعتبار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فستعرف في عنج المانع بانه
الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته فيلغى وبان التخصيص به لو جاز لجاز النسخ وهو بهم
اما الملازمة فلان تخصيص في الازمان فهو من افراد التخصيص وان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام من لكنه ظني
الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور
الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور لكنه قطعي الدلالة فصار لكل منهما قوة من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع
هكذا ذكروه وانت خبير بان الخاص ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال المجاز من غير التخصيص من
انواع المجاز ايضا فالى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم
قطعيته مطلقا وقد مر توضيح ذلك في بحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب ان يقال انهما ظنيان تعارضا وتساويا
لاجل ان التخصيص احد انواع المجاز والفهم العرفي يرجحا التخصيص واما التساوي فلان المعيار في الاستدلال هو
اللفظ من حيث الدلالة من حيث هو والذي يقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي
ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مرادا
للشارع مظنون وكذلك الحكم الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره قبيح فيثبت العمل
بظاهر العنوان مع قطعية المخاطب بانه يتم بالنسبة الى من توجه اليه الخطاب والخطابات الشفاهية وملحق من لم يخصص صحته
بالخاص بما تقدم وربما كانت مقترنة بقرائن خفي علينا ظاهره في مواضع كثيرة وجوده في غير
ما ظهر ايضا يحتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم
اقتران النص به بالنقل لا يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت معه مقترنا بها من جهة الحال الا من جهة المقال
او كانت مقترنا بالنقل لم ينقل الينا على ظاهر النقل او لم يكن مقترنا ولم يكن في وقت الحاجة ونحو ذلك وليس كلنا مخاطبين
في التكليف انما هو فيما علم المراد منها او ظن فاذا لم يكن العلم بالمراد وان تكليف الخاص بمن كان فلا ريب بالاكتفاء
ظن انه مراد فاين العلم وبما ذكرنا يظهر النقض بحصول العلم بمدلول خبر الواحد ايضا لكونه خطابا بما له ظاهر لمخاطبين من
ذلك قوة اخرى في الحي ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية قد خالف فيه الاخباريون والتمسك بحجيته

واثبات

واثبات جواز العمل بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع ممنوع عنه في محل النزاع فظهر بطلان كلام
المحقق ايضا اما المعارضة وبالقلب فلما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب
فلم يعلم انعقاد الاجماع على الحجية ظاهر الكتاب مع غاية تيما يثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما والقائلون بعدم جواز
التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل مع ان كون العام حقيقة في العموم كلام وهو ايضا من المسائل الا
الاجتهادية وقد مر وكذلك العام المخصص بل سد باب التخصيص بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد اذ اقل ما يوجد
خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته للاصل البرائة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها
وغير ذلك مضافا الى ما يظهر ذلك من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبما بالجملة
ملاحظة ما ذكرناه واضعاف ما ذكرنا مما لم نذكره من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول الظن من ظاهر الكتاب بعد
الله تعم ولا ريب ان الخبر الوارد الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت الاخبار الكثيرة الواردة بان الخبر
المخالف لكتاب الله تعم يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت الا
تلك الاخبار مختلفة متعارضة ضعيف بعضها وباقوى منها من تقديم العرض على مذهب العامة من تمي القبهم ونحو ذلك معارضة نهي
على اطلاقها غير معمول بها مع ان الظن من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسلب البعض ايضا سلمنا لكنها
مخصصة بذلك لمعارضتها بما هو اقوى منه من الدلالة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز التخصيص
الكتاب به من الادلة ايضا اذ قد عرفت ان الخاص مما يقدم على العام مع المقاومة ومنه مع ان من جملة ادلة الحجية خبر الواحد
المفهوم وهو قوله تعم ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا واية النفر وما اتاكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار
تخصيصا وهو كونه على ما قررت منه وبما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد
يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد الا بما يستلزم ثبوته
انتفائه فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد المخصوص
بغير هذه الاخبار المخالفة فانها اما مجهولة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة راسا ولما الحق من النافي والتوقف
الاول عن الاول وبيان المسلم من التخصيص الذي هو عبارة عن العرف الخاص يعني التخصيص في افراد لا جميع افراده وما يشملها
وعن الثاني فبابه الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب واشيع وارجح من النسخ المحال

وضوح نندرته وغلبة التخصيص وقد يتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول
قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث يحتاج الى العلة ويكفي في بقائه
علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو
مع انه لا معنى له في احكام الله تعالى وافعاله ولا يصح عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر
الجديد وهو مم وان حصل لما لم يكن في الواقع والخارج ليس باولى من بقاء فهو مردود بانه لا يرجع الى محصل اذ الا
في رخاص لخبر اذا ورد مع عام الكتاب فحمل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما
ارجح وكون احدهما اصعب في نفس الامر على الاخر مع عدم اقليته بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه
خصوص نوع التخصيص واكثريته توجب ترجيحه فيبطل العقد بعدم الفرق بذلك وربما يقع في بيان الفرق بين
النسخ والتخصيص ان يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المراد لمراد خلاف التخصيص فانه
لا يراد منه الا البعض ولا فظهر بذلك انه لا دفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه دفعا في الجملة و
ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك قائم ان اريد بحسب
الامكان وان اريد التعميم في النسخ دون التخصيص فهو باطل لامكان ان يكون المراد في النسخ الحكم في بعض الازمان
مجازا ولكن تاخر بيانه فالفرق بذلك مشكل واحتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي
فلا يقاومه الا مع ظهور ضعفه وذلك عند الفرقة الاولى بان تخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية
تخصص بمخصص منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية بهذا
والدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن
لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن ومجرد المتوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم
المرجح انما قد بينا اثبات المرجح **قانون** اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما
بالاقتران او تقدم الخاص او تقدم العام او يجهل تاريخهما وان كان يجهل تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم
ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا البحث هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن
ان يكون موضوعا لهذا البحث لانه لا يتصور فيهما العام والخاص على الاطلاق بل هما نوعان من وجه ولان الادلة
المذكورة

المذكورة في هذا البحث ما ينطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تاملها فقد تراهم يجعلون في طي هذه الادلة بيانا
للعام ويفرعون الكلام فيه على جواز تاخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بما اتصف به الاخر من
الاستعداد البيانية والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيصه للاخر ليس بنفسه بل انما هو
لضميمة المرجحات الخارجية التي تقدمه على الاخر ويظهر في الصور الاتية بني العام على الخاص او على الاقوى او نحو ذلك لا
يجري في الثاني اذ لو اريد به بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الاخر فيلزم تساقطهما جميعا وبطلانهما اساسا
كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في انفسهما كما هو المفروض اذ من حيث مخصص العموم والاعتماد
على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الاخر في مادة التعارض وبالجملة المعارضة
بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتنافيين لا بد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص بمعنى
بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان احدهما على الاخر ولا اشتراك هذا المعنى بين المعنيين وقد غفل بعض الاعاظم هنا
وعمم البحث واشتهر ببعض الشواهد الذي لا يشهد له بشيء ومنشأ اختلاف الامر عليه اختلاط مباحث التخصيص
ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض كتب الاصوليين وانت خبير بانهما مقامان متفاوتان فصل بينهما في كثير من
كتب الاصول فمن شواهد الذي ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا في هذه المسئلة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بان
عدة الحامل المتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام بيان جواز
تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هنا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء
وبان البيان منه صلى الله عليه وآله بتلاوته للاية ويكون المخصص بيانا يختص بالسنة ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه و
كلام الظاهرية بمحض اثبات التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الخارجي والاطلاق على نص احد العامين من وجه
على بعض افراده بسبب العام الاخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام على الخاص بعد ورود مطلقا عمومهما من العامين
يخفى هذا مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين جمعا بين الايتين على غير صورة التخصيص
المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر الا اذا كانت حاملا ولم تضع بعد فتصبر حتى تضع
وان الحامل اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم تبلغ مده وضعه اربعة اشهر وعشر فتصبر بعد الوضع حتى

حتى يتم الشهور وهذا ليس بمعنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتتبع البصير والذي يظهر منهم في ذلك اجماعهم واخبارهم
المستفيضة من ان الظاهر من اية سواء ولاة الحمل ان المطلقات فلا تعارض واما العامة فيما بين اهل في ذلك او لا يخفى
عموم اية اولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ او قرائنها الحكم وغير ذلك ثم خصصوا بها الاية الاخرى وتمام الكلام
الفروع ومن ان تمثيل ابن الحاجب نظر الى التعبير محمد على اصحابنا اما المحققون من اصحابنا العلامة في التهذيب وغيره مثلوا
تخصيص الكتاب بالكتاب باية القرء واية اولات وكلامهم ظاهر في العام والخاص المطلقين فان الظاهر من اية اولات
المطلقات وهي اخص من اية ذوات القروء مط ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم في حواشيه على كتابه وهي
بشارة البعد والى انه دلالة فيها على المطلقات وبالجملة لا مصلح في جعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما
الى تفصيل الاقسام الاربعة ونقول القسم الاول هو ما علم اقترانهما وهو يتصور في القول والفعل اذ الفعلي
احتمال ارادة الفعلي المتصل منه دون تراخ ايض ان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقية والتقديرية بناء العام على
نقل خلاف الا عن الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما يتنافيا ولانه
لا مرجح الخاص حينئذ وهذا قد يلزم في المقارنة الحقيقية دون الفعلي المتصل عرفا فان الخاص المتاخر مخصوص عندهم
والعام المتاخر ناسخ لنا ما مر من ان المفهوم والرجحان المتعرف الظاهر والشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص
مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار وردت في تقديم ما هو يخالف العامة وما هو يوافق الكتاب ونحو
وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة ونحو ذلك وفيه ان البحث متعدد لملاحظة
والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات اذ قد يصير الترجيح في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة
خارجية وهو خارج عن المتنازع وما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة
من محض العموم والخصوص يتضح تعميم المبحث بحيث يشمل العام والخاص الوجهي لما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو
تقدم العام وتراخي زمان الكلام المشتمل فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا
لا مخصصا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل في ذلك في الاخبار المروية عن ائمتنا ع فانه اذا كان الخاص
كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده ص وبهذا يظهر اشكال اخر اورده بعضهم
ايض وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الاحاد المخصصة للكتاب والاخبار النبوية لاستلزام تاخير البيان

وقت

وقت الحاجة والاول مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول ص بعد حضور وقت العمل
لا بمجرد تاخر رواية الامام ع من حيث هي عن زمان العام فان الائمة ع حاكون عن النبي ص لا انهم مشرعون للشرع فلا بد
من لزوم الحكم بالنسخ من ثبوت ان خبر الخاص من حيث انه ناسخ متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل
خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول ص باقية الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا ان النبي ص
اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق بحسب الظاهر الى الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليهم باجرائه الخلق الحي واخفاء
ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن اشكال لزوم تاخير البيان لقطع الحاصل ان الائمة ع يظهرون
ما وصل اليهم عن النبي ص وينشرونه ما وقع في زمانه ويبينون ما اراد الله تعالى في كتابه وما اراد النبي ص عن سنته
مع ان الائمة ع كالفقيه مع مقلده وقد اشار الى بعض افاضل المدققين في حاشيته على المعالم فعلى هذا الوجه
احد الرواة سمع العام من امام ع وتاخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر
فلا بد ان يكون ظهر كونه مكلفا بالعام الى الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية وظن مرة او نحو ذلك علمها الامام ع
الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور فتاخير بيان ونهايته ايض قد يكون من غير جهة النسخ
فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل ظهور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز تاخير البيان عن وقت
الخطاب كما حققنا واما من لا يقول بجوازه فاما يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل
او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه القسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص
فالاقوى وفاقا لاكثر المحققين ان العام مبني على الخاص وذهب جماعة منهم السيد ره والشيخ الى كونه ناسخا
للخاص لنا ان رجحان التخصيص ظاهر وترجيح الراجح واجب واستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة
عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان ورد العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والتخصيص اولى
وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص ووجه اختياره على غيره اذ قد عرفت ان التخصيص
بثبت الرجحان هو التخصيص بابعاد العام لا في زمانه فلا ينافي ما ذكرنا ان النسخ نوع من التخصيص ايض
واستدل ايضا بانه لو لم يخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو بط بالضرورة و
الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد الخاص ومرجع هذا الترجيح من جهة

قوة الدلالة بسبب الخصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه من رأس ولا باس به وتوكيد صاحب المعالم

الاستدلال به وقال في الحاشية اعلم انا انما عنينا في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص

خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فليتامل انتهى والظاهر انه

اراد بما يكون فيه خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي نظير العام وهو ظاهر

في معناه لا قطعي وحسب الفاضل الملا صالح انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على

دعواه من عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل المعارض بين العام

والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة بينهما بل هو الغالب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره

في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في العموم من وجه وهو مما لا مساغ له في العام والخاص

من وجه لعدم الفرق بينهما فلا يرجع الى محصل عما اورده صاحب المعالم على الدليل ونقول عموميته الخاص لا ينفي

خصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد من الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال

التجوز في الجزئي الحقيقي ايضا قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا

قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لما تركه هذا الدليل في مقام الكثرة لا

احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتلوا المشركين بمنزلة ان يقول لا تقتل زيدا ولا

عمروا ولا بكرا الى ان قال فلا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمنزلته والجواب المنع من التساوي فان التنصيص بخلاف

ما اذا كان بلفظ العام واحتماله غير التخصيص من النسخ وغير مرجوح لما مر من ان الثاني مخصص

للعام بيان فكيف يتقدم عليه والجواب ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متاخر وما قيل ان وصف

البيانية للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فان

بوصف البيانية متاخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات القسم الرابع وهو ما جهل

والمعروف عند مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت في

الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما

مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذا فيما لا يجوز مع الكتاب

ويظهر

ويظهر الحال في الترجيح مما مر في المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر

الى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الآخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال من جهة

النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة المتواترة

والخاص من اخبار الاحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقا يستلزم تجويزه في صورة تقديم ورود الخاص

بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق ويجاب

عن هذا الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي النسخ وطريق

التخصيص وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فان تحققه في نفس الامر ايضا مشروط بورود الخاص

قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل تاخير الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام معارض

بان حضور وقت العمل حادث والاصل تاخره فالتحقيق في الجواب ان يراد بتعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ

فيما يمكن كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال بشيوع التخصيص وغلبته ومن مجانبة المتقدمين تقتضي

ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ يعني ان الظاهر ان

الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب واتباعا لما هو مجانب التخصيص

واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقدم الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد فهو ايضا يشكل

في مجهول التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر مما مر ثم ان تمام هذا الاشكال انما يتم في

اخبار ائمتنا عليهم السلام ظاهر لعدم ورود النسخ في كلامهم عليهم السلام كما اشرنا سابقا ولا الناسخ من حيث بل انما يعلم

هو في حكاية ما علم من سنة النبي صلى الله عليه وآله ومعالم ملائمة وبيانا لما في الكتاب والسنة نعم هم عليهم السلام ربما يقولون ان هذه الاية نسخت

بهذه الاية وامثال ذلك فلو ثبت باخبارهم عليهم السلام شيء فانما يثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول صلى الله عليه وآله واما الاخبار النبوية

عندنا قليلة جدا واما الكتاب فيعتمد على المبين ان تاريخ نزول اياته مضبوط الاختلاف فيه وكذلك في الجميع محل نظر

البابُ الرابع في المطلق والمقيد **قانون** المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شائع في جنسه اي

على حصة محتملة للصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة

وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا التعريف

الباب الرابع

بحث المطلق والمقيد

على النكرة ويظهر من جماعة منهم انه مأخوذ من الماهية منهم الشهيد الثاني رحمه الله في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق
والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق
والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق مجال الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين على الاظهر
الحيثيات في جميع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم وجها لجعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق
بالافراد لا بالمفهومات ففيه ما فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكاليف والاحكام بالطبائع نعم نفهم ذلك في البيع
في قوله تعالى احل الله البيع مطلقا بيع مقيد وكذلك الماء في مثل خلق الماء طهورا والماء القليل المفهوم من قوله عم اذا
كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذلك [illegible] ولا نضم في النفي ونحو ذلك ونعني بالمقيد ما يدل على شائع في جنسه مع قيد على
غير المعارف والعمومات ولهم تعريف اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشائع بينهم هو ذلك
وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على الرجل وصدق الاول على زيد دون
الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون
الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول وكذا اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يعرضهما ما يعرض التعميم والتخصيص
كما سنشير اليه فيجري ما مر في احكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص من الفرق بين القطعي والظني وعدم اقسام
معلومية التاريخ وجهالته وغير ذلك فيجري ههنا ايضا وبين المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد
فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم النوعي مثل اطعم هاشميا واكس تميميا
هاشميا اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا على [illegible] على ما نقل عنهم فحملوا الايدي في اية التيمم على
الايدي في اية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة
والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين
او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للجمع وامكان العمل بكل منهما الا فيما كان احدهما مستلزما
لعدم الاخر مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف
على الملك فالعتق يستلزم الملك والملك يستلزم عدم الكفر فحينئذ يقيد المطلق بعدم الكفر فلا يجزئ عتق الكافرة بل ولا
يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين فهو على اقسام

ثلثه

ثلثه مثال ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل
بالمقيد انما هو من باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تأخر عنه ولكن بشرط عدم
حضور وقت العمل اذ على تقدم المطلق فيكون ناسخا فههنا مسئلتان وجوب حمل المطلق على المقيد والثانية كونه
بيانا لا نسخا ويدل على الاول ويظهر ما مر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وشهرته وبالتجانس وانهما مرتين في المعرف بالمطلق
في الحقيقة نوع من التخصيص كما سنشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق ايضا
دون العكس واما سند هذا المستدل فقد يعترض بوجه اخر وهو انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر
في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على الاستحباب فيكون المؤمن احد فردي الواجب التخييري والثاني بحمل الامر على التخيير بمعنى
المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل فيما لو كان المأمور به كليا قابلا للتكثير فانه كما يستفاد من الامر بالمطلق بانضمام حكم
العقل ايضا وفيهما انهما من حمل [illegible] بالنسبة الى ما ذكرنا سيما الاخير وقد يجاب عنهما ايضا بان حمل الامر على الاستحباب مجاز وكذا حمله
على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس بمجاز اصلا بل له جهة حقيقة كما صرح به وفيه ان اريد بذلك
مجرد الملائمة لكونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فلم وجب وان اريد انه مستعمل في التقييد فيما نحن فيه بعض
الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال المجازي لارادة الخصوصية منه وحده وان لم يتعين عند
المخاطب نعم قد يكون حقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب اذا اقتضى المقام تعيينه عند المتكلم مثل جاء رجل ان تعني الموصوف
وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب
القرينة بارادة ذلك فيكون بيانا للمجمل يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا
في معناه فكيف كان فلا فرق مع المجازية والحاصل ان ظاهر [illegible] بالخاص سيما المطلق والعام وتقييد المجمل
ظاهر وما ليس له ظاهر [illegible] وفي ذلك على الظن والظن هو الحقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز ما ذكره المانع ولئن
سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره العلامة ره في النهاية وقد يعترض
عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال الارادة المجازية من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب
العمل وفيه ان المكلف به هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة
بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لم نعلم هل اشترط

الايمان ام لا فح يمكن نفيه باصل البرائة وليس كذلك بل نقول تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقي الشك في ان
المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس ههنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد
لا ينفك عن الفصل والانفكاك بينهما فليتامل والثالث يمكن الحمل بمجازين دون ان يرجح احدهما حقيقة بان يعمل بالمقيد ويبقي
المطلق على اطلاقه فلا يجب ارتكاب تجوز حتى يجعل ذلك وضيعة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي
كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بالمقيد في الواقع الا ترى انه معروض للتقييد كقولنا رقبة مؤمنة
اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق مع ان اللازم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة
كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكرناه ولكن مقتضاه هو ذلك باي وجه
اتفق الذين سلكوهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضى المقيد بدون تصرف في احدهما وقوله بل هو اعم
ان اراد بمدلول المطلق هو الماهية لا بشرط او بين الامرين اعني اي فرد كان على البدل فالمقيد فهو بعض ما لان مدلوله الحقيقة الشائعة
والماهية لا بشرط كما هو وان اراد انه معنى عام قابل للصدق على المعنيين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باي فرد كان منه و ان كان
بضميمة حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون والامتثال بها يحصل باتيان اي فرد كان منه وايضا الاصل بما تم
اللفظ عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى التقييد والظ ان مراد القائل هو الشق الاول مع
الترديد لا ما ذكره في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اي فرد كان من افراد الماهية على البدل بل ما كان مدلوله معينا
في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا الظهر واكثر الاخبار ثم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد
تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كلما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة
المخاطب بالتعيين مقصودا فيه لا سواه فان ترك ذكر التعيين فخارج وسواء كان في صورة الاخبار كقوله تع احل الله البيع او في
صورة الانشاء امر كاعتق او نهيا لا يمكن الامتثال فيكون لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجازا جزما نعم ربما يصح ذلك
في القصص والحكايات مثل قوله وجاء من اقصى المدينة ومحل النزاع وموضوع البحث ليس من هذا القبيل فحكمها فرض الاستعمال
مطلقا وارادة الفرد المعين الواقعي منه ولم يقيد بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور
القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجهين ومجاز على وجه ومثال الوجهين ان يجيء الحكم
المقصود بالذات للحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء من اقصى المدينة رجل يسعى ومثل

اثني

اثنتي برجل اذا اراد فردا اي فرد يكون ومثال الوجه الاخر ذكر المطلق وارادة فرد خاص معنا ما باقتران ما
يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتنازع فيه ولنذكر مسائل المطلق والمقيد
فلو قيل بعد قوله تع وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى لم يجاء انفهم منه ان من جملة مؤمني ال فرعون يسمى يكون به بيانا للمجمل
لا تقييد للمطلق فقد خبط القائل خبطا عظيما واختلط عليه الامر فلا تغفل وقوله الا ترى انه معروض للمقيد فيه
ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد للمقيد وقوله واللازم حصول المقيد
بدون المطلق فيه ان المطلق انه لا يستلزم ذكره بما لا قبحا بل هو عين الحق والذي بين المقيد عند انما هو المفهوم الكلي الذي ذكره القدس سره
بين الامر حيث المهلة لكنه يقال المطلق اذا استعمل وصح مع المقيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود المطلق
بل انما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم ان ههنا كلاما للمحقق البهائي ره في حواشي زبدته في
مبحث المفاهيم وهو انه قال قد يعقل الحنفية القائلين بعدم مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها في
اعتق في الظهار رقبة لا تعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون بها المطلق
فما هذا الا تناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابلته مطلق كالمثال المذكور او لا كجاء العالم النافي
ليس مفهوم الصفة حجة عندهم ولا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي الجاهل الا اذا قامت قرينة تدل على ارادة ذلك اما
الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة غير حجة كما نقله العلامة ره في نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية
مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلتها مطلق لموافقتهم في حجيته ما اذا كان في المقابل
مطلق للترجيح للتاسيس على التاكيد وقد يرد هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا
بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى قوله ولا خفاء في بطلان الاعتراض ولا وقع لهذا الاعتراض في الكتاب ١٢ اما
فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافر
وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلق اركان عتق فرد واحد فلا ريب ان
مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال
بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا حراما فلا منافاة بين القول بعدم
حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد فان اول قوله اعتق رقبة بان المراد منه ان كفارة الظهار اعتق

رقبة مؤمنة لا يجوز فيها عتق رقبة مؤمنة فقط وان كان يصح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي
في نفي جواز الغير وحرمة المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يكفي جريان هذا
التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال فان نفي
وجوب الاكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق
ولذلك ترى انهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص غيره وانما اختلفوا في خصوص الحمل في العام والخاص المتنافي
الظاهر واما الجواب ففيه انه يفهم منه قبول التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك
بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة
ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يحضرني الان كتاب النهاية ليلاحظ وايضا التمسك به يصح على التأسيس
التأكيد عما يناسب المقام اذ هو مما يصح من حيث الجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل انه يجعل الخصم ومما
فائدة القيد في اعتبار المفهوم فيمنع انحصاره فيما نحن فيه اذ التأسيس يحصل بحمله على ارادة الافضلية ايضا
ذكرنا انه يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر وقد مر التحقيق فيه ولنا على المقام الثاني انه نوع من التخصيص
فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل اليه حصول الامتثال باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل
وقد عرفت في العام والخاص مبنيا ان لا نسخ ولا في صورة تقدم العام وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد فمنع من قال بكون المقيد
ناسخا اذا تأخر عن المطلق الظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل في النسخ بان الدلالة لا بد ان تكون مقارنة للفظ فلو كان المقيد
بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه تأخير الاحكام عن
البيان عن وقت الخطاب وله دليل على امتناعه واجيب بالنقض بصورة تقدم المقيد فان المطلق الوارد بعده لا بد
ان يراد منه المقيد من دون دلالة بتعقيب الموجبة بالسلامة عندهم ايضا واعترض على الجواب بان تقدم المقيد يصلح قرينة
لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يكون مجازا في السليمة
ولو سلم فالمطلق بعض فرده الكامل والشائع الثاني وهو ما كان منفيين مع اتحاد الموجب حكمه وجوب العمل
بهما اتفاقا ومثله الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من
تخصيص العام لا من تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم ومثله بعضهم لا تعتق المكاتب ولا تعتق المكاتب

الكافر

١٢١

الكافر مع تقييده ذلك بعدم قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهني واورد عليه بان معناه ح لا تعتق مكاتبا ما
من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق فيكفي في امتثاله بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط
ويحتمل ح ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي بعينه فيحصل الحكم بعدم جواز اعتاق المكاتب
اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة اقول ان عكس دعوى الاول ادعى مثال الاكثرين بارادة
الجنس فيكون النفي في تضمن النكرة ويصح المثال الثاني بارادة المهية ايضا كما بيناه سابقا فلا حاجة الى جعله
من باب العهد الذهني مع انه ايضا في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا
فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يحصل من قبيل والله لا يحب كل مختال فخور الا ان اللام داخل على المنفي والنفي انما
يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو اقرب بالمطلق من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه ح الخ ففيه ان اراد مكاتبا
على سبيل البدل والاحتمال للنهي ومتعلقه مع وصف كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد
بعد اختيار المطلق تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك تكييف
يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما حصل باختيار المكلف فكذا الفرد وان اراد جعله من باب وجاء رجل من اقصى المدينة بعد
نصوص ما فيه مع علمه انه ليس موضوع المسئلة في شيء فيرده هذا الصنف بالمثال المشهور من هذا المثال خلا وجه للعدول عنه لضرورة فيما
لا بد ان يكون مراده من تمثيل المثال بذلك غير هذا نعم يصح ما ذكره لو فرض النهي عن معناه الحقيقي انما في مثل ان يراد منه ايقاع على الوقف
مكاتبا ما ومع ذلك يتم معنى المطلق ويكتفي في امتثاله بعدم عتق فرد واحد الى غير ما ذكره المتمسك فيه بانه خارج عن مقاصد الفروع
واغلب موارد الاستعمالات في الشرع والعرف الى المقصود من مثاله ذلك بيان موارد العتق لا بيان موارد ابقاء الرق المقصود
بالذات عين المكاتب لا ابقاء الرق في المكاتب مع ان ارادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يبعد في ضمن غالبا اذ يصير المعنى
ح يكون بعض ذلك المنفي من الافراد يحكم ما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق من عدا ممن عداهم من العبيد وان
كان يتم في مثل هذا المثال لو كان ماله المكاتب والعبيد مكاتب ولكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا الصبيان مثلا اذ ح يكون معناه لا تقتلوا
صبيا ما الا ان يرجع ايضا الى المعنى الاثباتي مثل ان يقال اذا الصنم صبيوا فابقوا منها واحدا ويجوز لكم قتل الباقي وهذا
خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بفرضهما عاما وخاصا والظاهر ان اتفاقهم
على ذلك مبني على ما الهم المشهور والا فعلى الفرض الذي ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد

بسم الله تعم

اللهم الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك يعني ان يكون كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا وهو كما ترى وان اريد الاجماع
الفقهي فالظاهر تحققه في الثالث وهو ما كان مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة
فالحكم حكم المطلق على المقيد وجه ظهوره ثم واما الثاني كاعتاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فذهب
الاصحاب الى عدم الحمل ولا فرق بين الاقسام المذكورة بين ان يكون مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف في الثاني فعن
الحنفية المنع مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس وجوز ذلك عن بعضهم الحمل عليه مطلقا و
داهية لا تليق بالذكي والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي **الباب الخامس** في المجمل والمبين والظاهر والمؤول

قانون المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد معناه بين اثنين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا
اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على جهة وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا اصلى النبي ص صلوة ولم يعلم وجهها
واما القول فهو اما مفرد او مركب اما المفرد فاما اجماله بسبب تردده من المعاني بسبب الاشتراك اللفظي او للاصل كما
لقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما اذا اراد منه فردا معينا عنده غير معين عند المخاطب
وذلك مع اما في الاخبار مثل جاء رجل من قصي المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا
ابيعها المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ وقولهم فيما سياتي انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب
فيما له ظاهر بكونه مبينا بالخاص المستلزم لاطلاق المجمل على المجمل عليه في المثل الثاني فلا يتوهم التناقض بين كون العام
بالظاهر وهو المجمل والحاصل ان من ذهب بكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يقترن
عن ان يراد للمتكلم بالعام والخاص كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثر في الاحكام والافعال
العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المفرد ولكن لم يقترن ببيان ذلك المرتبة
فذلك مجمل في اول النظر ايضا ولكنه مجاز ح ولا ينافيه انه مجمل الظاهر فان القرينة اخرجته عن الظهور والنظر ايضا وقد يجعل
من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان صدق الحق على كل من
الابعاض ... ان المراد هو العشر لا غير والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من الحاصل الذي قدره الشارع مثل
فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من الحاصل واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمى
ذلك القدر بالحق فمعناه الحق معين ذلك المعين وهو القدر المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه

ومن الاجمال

الباب الخامس

١٢٢

ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام قرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون الاجمال
بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي الزوجة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول
فاقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا
باموالكم محصنين لجهالة معنى الاحصان فانه قد يجيء بمعنى العفة كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزوج وقد يكون
الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدمه شيئان يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب زيد عمروا واكرمته ومرجع
الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون الماهر ولين مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز عقلا وواقع
عقلا وتوهم لزوم التقبيح لعدم الافهام لا اساس له لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة فيه قبل الحاجة
الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ووقوعه في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد تمسك بعضها
وستسمع ثم ان ههنا فروعا الاول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع
وذهب السيد المرتضى ره وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقبل اجمالها
باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة السيد ره مع ... ان اليد تطلق على الجملة وعلى كل بعض منه
كما في صحتين في الماء اذا اغمس الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق واعطيته بيدي وكتبته بيدي مع انهما
انما حصل بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك وقال وليس مثل يحيى يجري مجرى انسان كما ظنه قوم
لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع الانسان على ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك استدلال
من يعتبر القطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد
انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان بيده وجع يقال له باي موضع من يده به وجع لا اي يد منه
به وجع نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي صدقه هو مجموع ذلك العضو
ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا للكل واحد من الاجزاء يصح الاستفهام بانه اي اليدين وما هو المقطوع الا بانة والمقابلة بالا
نسان تمثيله في مقابل اليد دون زيد لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على
الفرد فهو المناسب للمقابلة والتمثيل ولا يخفى عليك ان كليهما مثل اليد فيقع قبلت زيدا او انسانا وانما قبلت وجهه وضربت
زيدا او انسانا وانما ضربت رجله وهكذا ابدل النظر ان من ذهب في النزاع انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري

الرجل والوجه والرأس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه يسمى باسم على حدة
ويطلق اسم المجموع على كل منهما والتحقيق في الكل ان الاسامي في الكل موضوعة للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز
نعم ههنا معنى دقيق خالجني في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة
الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل انه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى
الغروب وقيل بالاشتراك وقيل يكون ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول الاول ولكني اقول
ان من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب يصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجيرا ليوم بعد ذمته وكذا لو وقع
نذر لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس صدق ذلك اليوم من ايام اقامته وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لان
المضاف اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة واقامة يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي واقام في
الحقيقي فهذا حقيقة من غير التركيب الاضافي ولذلك يقال نمت ليلة في هذه الدار ويراد منه القدر المتعارف
التمشي والجلوس وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار المضاجعة في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل
زيد غلاما بيته حقيقة وان الضرب قد وقع على بعض اعضائه وكذا لو قال جرح زيد يده ورجله لكن اذا قيل ابن زيد
لا يتأمل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب ولا يشك احد في انه كفه او ساعده او عضده وكذا اذا قيل اغسل جسدك
تمام الجسد وانما اذا قيل جرح زيدا وجهه او ضرب على جسد زيد انه يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة وكذا في
الاستفهام بانه في اي موضع لاي يد ولاي جسد وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه
وكذا اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله تعالى الى المرافق وكذا امسحوا برؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا او عدمه ونحن قد فصلنا في مباحث الاجمال بيان ما هو الصحيح من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح
واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها عليه السلام بمسح الناصية ودليله ان الباء اذا دخل
محل المسح تعدى الفعل الى الالة فيستوعبها دون المحل واذا دخلت في الة المسح تعدى الفعل الى المحل فيستوعبه دون
الالة مثل مسحت رأس اليتيم بيدي وموجب ذلك في الاية مسح بعض الرأس والبعض يحتمل السدس والربع
وغيرهما وقيل ان المراد هو مطلق البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن اي افراده بعضا اختاره فلا اجمال وذهب
جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لمنعهم مجيء الباء للتبعيض ويقولون انه للالصاق والبعض حقيقة في المجموع

وذهب بعضهم

وذهب بعضهم الى القول بالاشتراك لمجيئها للالصاق والتبعيض والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فتعين القدر المشترك
ووافقنا جماعة منهم بانها للتبعيض مدعيا انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية وان دخلت على
المتعدي كانت للتبعيض ولان العرف لا يفهم في مثل مسحت يدي بالمنديل الا البعض واجيب بالمنع وبان الباء
في المنديل للاستعانة والالية وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئها للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين
ونص الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي وابن كيسان وعن صاحب القاموس من معانيه وكذلك
ابن هشام في المغني ولا عبرة بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع ان الشهادة والاثبات مقدم ومع جميع ذلك
فصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ناطقة بذلك ولكن اختلفوا في نحو قوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور ولا صلاة
الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لا يبيت صيامه من الليل ولا نكاح الا بولي فيما نفي فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته
هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلاة والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان
لغويا له اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتج عليه غير واحد ان الفعل المنفي في هذه التراكيب
ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة منها فيصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على حقيقته اللغوية
لعدم منافاة وجود بعض اركان الصلاة التي يطلق عليها الصلاة حقيقة على القول بانها اسامي للاعم لنفي اسم الصلاة حقيقة
عنها على هذا القول فاذا صح على المعنى الحقيقي فيحمل عليه اذ المانع منه ليس الا عدم الامكان باعتبار وجود الاركان
في الجملة وقد انتفى ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك بسبب كون ما فقد من تلك الاركان
مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا والا لما صح نفي الذات فعلم بذلك النفي كونها شرطا او جزءا فلا اجمال فينتفي الاجمال
وان لم يكن من العبادات او كان ولم نقل بكونها حقائق في الصحيحة بل يكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت عرفي في مثل
هذه التراكيب بان يتبادر منها نفي الفائدة كما في قوله لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفائدة
بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هي ترتب الاثر وهو مساوق للفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك فالاظهر
انه مترد بين ان يكون المراد نفي الفائدة ونفي الكمال واذا تردد الامر بين هذين المجازين فنقول ان نفي الفائدة اقرب
الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول ومما حققناه في اوائل الكتاب تعرف انه لا حاجة الى
كونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي ارادة المسمى لا ركان المختر عن الصحيح منها ثم ان التمسك باقرب المجاز

يس من اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يحمل العموم اذا كان بلا منفصل
والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورتها حقيقة حتى يلزم نقض ما تقدم احتج
القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال وتردده بينهما فيلزم الاجمال والجواب ان اهل العرف مختلفون في الفهم
فبعضهم من يظهر هذا وبعضهم من يظهر ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهمه وان لم يكن اهل العرف
متحدين دون بعض عدم استقلال رأي احد على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد قلنا لا نسلم التردد وان سلم
فهو في البادي واما بعد التأمل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ
مختلفة في الفهم فيفهم من قوله صلعم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال ومن قوله صلعم لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب نفي الصحة وهكذا قلنا نعم بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجمال وسائر الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول
وتظهر حجة المفصل وجوابها مما تقدم بالتامل والظاهر ان المفصل ممن يدعي ان الالفاظ المذكورة كلها
حقيقة في الصحة الثالث في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم ولحم
الخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكذا لفظ الحل والحرمة من الاحكام
والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا بان استقراء كلام العرب يفيد ان في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل
من المأكول والشرب من المشروب والوطي من الموطوء واللبس من الملبوس ولا خفاء بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ
الشيء قد يتصف بكونه مأكولا او بكونه مبيعا او بكونه مشترى وهكذا المشروب قد يغصب بالحمل وقد يقصد البيع
وقد يقصد الشرب وغير ذلك وقد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب
والعظم والصوف والمقصود من الكل قد يكون هو الشرب وقد يكون هو الاستقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك
فارادة المنكوح والموطوء من الامهات والبنات ونحوها والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض
الشؤون منها ثم مقابلة المؤثر بالرجل وخلقة الشؤون يصحح ان يقال المقصود للنساء في عنوان منها الوطء واما في
والبنت فمحصور في البنت على ان ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات حيث النكاح فيشمل ذلك دعوى ذلك وكذا
الميتة في مقام لم تظهر فيه مشتملة على المقصود بيان المأكولات الا الاستصباح والاكل لاتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم مشابه
فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت فالكلام ظهر من لفظ فيتبع ارادة فرد من الافعال والظاهر

مراد

مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال الا في مثل اية التحريم المنادية بان المراد بيان
تحريم نكاحها من النساء ومن اتحد ولا ريب في عدم الاجمال فيما الا في قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك
بحملها على الجميع لئلا يلزم القبح في كلام الحكيم وعن اثره من اثباته احتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول
فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا لذلك لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة
بها لان الاضمار خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي تندفع باضمار البعض ولا دليل على خصوص شيء معين
منها فيقع الاجمال واجيب عنه بمنع عدم الدليل على الخصوص لان ظهور ما هو المقصود منه في العرف من حجج ذلك
اقول وقد عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب ما مر فينبغي للخارج من حجج لاصل المعاني فيحملها على الجميع اذ لا يندفع
الا بذلك فقوله وهي تندفع باضمار البعض ظاهر قانون المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد واضحة
وهو قد يكون معينا بنفسه مثل قوله تعم والله بكل شيء عليم فان افادته لشمول علمه تعم لجميع الاشياء بنفس اللفظ
الا بامر خارج وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر في الشمول فليس بنص نعم مع انضمام الخارج اليه يصير نصا وحصول
ثم من العرف قد يبين النص والظاهر في محله ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعم واقيموا الصلوة بعد
البيان بفعله صلعم والعام المخصص وغيرهما وتسمية القسم الاول بالمبين اما مسامحة واما لانه من باب ضيق فم الركية فان
اهل اللغة وضعوه مبينا والبيان ما خوذ من بان بمعنى ظهر او بمعنى المبين بمعنى المفرق بين الشيئين وهو اما الموكد
المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك اي ما به التبيين واما نفس التبيين
وهو المدلول ومعناه ح العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل
على الاقوى اما القول فنحو قوله تعم كقوله تعم صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان للبقرة في قوله تعم ان تذبحوا
بقرة على الاصح او من الصوت كقوله عم فيما سقت السماء العشر بيانا للمقدار المذكور المأمور باتيانها واما الفعل
فقد يكون دلالته على البيان بواضحة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهر وغيره
او بغيرها كما بين صلعم الصلوة والحج بفعله واتيانه على ما هي عليه وقد يكون تركا كالوركعهم في الثانية بغير تشهد فانه
يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالنص من قصده او بفعله ان ما يفعله بيان للمجمل بان
شابها لما فعله كقوله صلعم صلوا كما رأيتموني اصلي فانه ليس نصا بيان قوله الفعال الصلوة بل احاله على ما فعله

في الخارج فبطل ما توهم ان هذا بيان حقيقي لا فعلي كالامر بفعل مضيق مجمل ونص فعلا يصلح لكونه بيانا فان الفعل
بيان له والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان
يوجب الطول فيتاخر البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيا
لو لم يشرع في الفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك
البيان عن الفعل لا يسمى بذلك في العادة في الزمان المحتاج اليه وثالثا لا قبح في هذا التاخير سيما اذا كان اصلح
ان امكان تاخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم قبحه اذا كان متاخرا عن وقت الحاجة وهو خارج الفرض **فائدة**
ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما تاخيره
وقت الخطاب ففيه اقوال ثلثة المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوزه في غير ما له ظاهر واما ما له ظاهر كالعام والمطلق و
الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان راسا واما مع البيان الاجمالي فلا باس به بان يقال بعض العام مخصوص
جوز تاخير البيان في المنسوخ ايضا ومن ذهب الى عدم الجواز اكتفى فيه بالبيان الاجمالي بان يقال وقت الخطاب ان هذا
سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على عدم وجوب تاخير بيان الناسخ من شرائط
النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول فلما سيجيء من ضعف ما تمسك به الخصم من
المانع وامكان المصلحة في التاخير مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيئة الفعل
يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير اصلح لان مع اقتران البيان يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه الى وقت
سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد في نفس الامر فيوطن على الاشق والاسهل
المطلوب هو الاسهل وفي صورة اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر و
والحكايات والقصص فما توهم بعض الافاضل جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا من عدم جوازه في الاخبار و
نظرا الى انه لا يلزم وقت حاجة بل المراد منها التفهيم ولا بد ان يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له اذ ربما
ان يكون المؤدي الخبر لا يترتب الفائدة مثل ان يعتمد على ما هو ظاهر ليحصل به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخير بيانه الا
الى زمان نقل المراد والعلم باصل الخبر وحصول فائدة بذاته مثل ان يقتل فلان مع انه ضرب بالسيف الاجل
او لبابه وتسويتهم ولاجل تغيير حالة اعدائه وتحزينهم ثم يبين المراد النص بعد واما الثاني فكثير لا

حاجة

حاجة الى البيان واما في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد عماله انى قد وليتك البلد الفلاني فاذهب
وقت كذا وساكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وارسله اليك بعد استقرارك في عملك واما في الشرع فمنها
نعم ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع والا لما سألوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا
ما هي وما لونها ولم يبين بقوله بقرة لا فارض ولا بكر عوان الى قوله فاقع لونها تسر الناظرين يقبل سؤالهم ان البقر تشابه
قوله انها بقرة فانه يفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في قدرتهم على الفعل وانما وقع السؤال
فشدد الله عليهم ونقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا فشدد الله اقول ظاهر تنكير
يشعر بالقرائن المتاخرة وقوله وما كادوا يفعلون يعني من جهة عظم ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى ملء جلدها
ان ارادوا ان لا يفعلوا ولكن الحاجة حملتهم على ذلك وانهاهم عن ... اجماعهم عليه واما قول ابن عباس فعلى فرض تسليمه
فيه واما حديث العبد ففيه فمعارض بما في تفسير الامام ع وبما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق ع وغيرهما ومنها
قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل
منهما مع تاخير بيانه تفصيلهما من الاركان والمقدار والشرائط والحرز والنصاب وتخصيص الزاني واما بيان
الغاية فم تاخير بيان ما له ظاهر فسيجيء واما وقوعه في العرف والشرع ايضا فاكثر من ان يحصى ومنها الايات المتضمنة
في حكم الزاني والسارق وغيرهما وكذلك ملاحظة عموم التكاليف الخطابية لقائهم الى الاعصار مع احتمال النسخ
الصائم فيمرض والصائمة فتحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا اما على
التاخير في المجمل فبانه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال فهو قبيح لعدم فهم المراد وجوابه منع
الفرق بينهما ان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء اصلا من اصناف الكلام وضروب المعاني لانه
يميز بين كونه خبرا او انشاء من حيث مدلول ما شاء او شيء بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد احد معانيه
ويوطن نفسه على الامتثال بايهما يبين له انه مراد ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة
بعد اتمام المقام وكان له رجاء تفسيره له فلا نسلم بطلان اللازم ٢ واما على عدم الجواز فيما له ظاهر فيما احتج
المفصل وسنذكره ونجيب عنه واحتج المفصل اما في المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير
بيان ما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل ذلك

على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على المعنى الحقيقي واما المجمل فاذا لم يكن فيه مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر على
ما اقتضاه الوضع الحقيقي ويتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد
في المجمل بخلاف الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بعد نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة ومن يكلم العام مثلا
مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبينه في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة منه شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل
الاول ان مناط لزوم القبيح من جهة الاغراء بالجهل فهو قبيح وفيه منع كلية الكبرى لغاية وفور التكليفات الا شيئا
كتكليف ابراهيم ع بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات وجزعه انما كان من جهة خوف من ان يؤمر بنفس الذبح
بعده لا يليق بمنصب ابراهيم ع ذلك المدح وقد مر الاشارة الى ذلك في التكليفات الامتحانية في العرف والعادة اكثر من
ان يحصى وقد حققناه في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء شرطه فاذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم
الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويحصل له هذا الثواب ثم يبين له ان المراد هو الخصوص في النهي فاي مانع
منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت
منع التاخير مطلقا وقد عرفت ضعفه ومايقال ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه انه مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة
في هذا المقام وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير
القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص فثبت جواز تاخير القرينة عن التلفظ وعدم لزوم الا
غراء وكذلك فيجوز اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص كما ان احتمال وجود المخصص يوجب
عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وغاية الحمل على الحقيقة
هو مقتضى الظن والظن والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب اراده
الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام من دون القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا بان معنى الاصل
في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظن وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو مختص به وما استشهد به من جواز تاخير القرينة
عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما لا يحتمله حال السكوت عنه
كما يقتضيه العرف وليس لتفاوت ازمان التاخير في الطول والقصر كما يتوهم بل الملحوظ التشاغل وعدم التشاغل في
ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك ففيه انه غير مضر لان اعطاء العقل

للمكلف

للمكلف رافع للاغراء ودلالته قرينة لارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان في كل منهما الاخر ومع تعقل المخاطب
فلا ريب في قبحه الان لا يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج وهو ايضا كاف في عدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم
تعقله للتخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب ويلتزم فيه الاغراء ويمنع قبحه كما مر واما
اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العام ان كان مما خوطب به المخاطب من لسان الشارع مواجها
له من بيان مراده والعمل على مقتضاه فعلا او تعليما للغير فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت
الحاجة واما عن وقت الخطاب فاذا اخره يلزم الاغراء ويجري فيه كلام الله وحمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك
الاغراء حتى يبين له المخصص اما بذكره له وقت الحاجة او احالته على راوي او اصل او كتاب واما اذا لم يكن له سماع فهم مراد
فهم للخطاب كالعجمي الفج والعامي البحت فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ من
من العالم وكذلك من يفهم ولكن لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من الخطاب كما
بالنسبة الى زماننا على ما هو الحق من اختصاص الخطاب بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الا
غواء وقبح الخطاب بناء على هو العمل بمقتضى هذا العام الذي رايناه وسمعناه مع ما يقتضيه سائر الادلة التي لم نعثر عليها
وهي في الاصول يقينا او ظنا الا خصوص لهذا المقام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الا
صول فالخطاب بناء على هذا العمل بما نفهمه من مجموع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب وليس من الخطاب بما له ظاهر واراده
غيره بل يطلع هذا الفرض الحاصل في زماننا الان وهو ايضا يحصل في زمن الشارع ايضا اذ ليس كل احد في زمن الشارع
يسمع الخطابات الشفاهية عموما كان او خصوصا بعنوان انه يراد منه فهمه والعمل به بل الائمة ع كانوا يبقون روايات اصحابهم
على العمل بما يفهمونه من الجمع بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة وسنة
النبي ص وغيرها فالكلام في الاذعان بكون العام باقيا على عمومه الا في محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير
العام المخصوص شفاها من عين لم الافهام مع عدم سماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من
قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص اوهم اصالة الحقيقة في العام وذلك
لا يوجب تاسيس القاعدة التي بني عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل على ال
حقيقة مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المخصص معنى ولزوم التوقف

عن العمل بظم الدليل حتى يتفحص عن معارضه عاما كان الدليل وغيره من لفظ اخص مثل الامر والنهي غير

التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي امر ده المجيب من

باب الاولا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كانت

من الخصائص الخارجية لا من دلالة اللفظ والحقيقة فبعد مجيء الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هنا النجاء

بعضهم الى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي واما الجواب عن قوله ان الخطاب وضع للافادة

الخ فهو اولا منقوض بتاخير بيان المجمل وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على النظم

قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله تعالى افهامه المراد من الخطاب دون من الخطاب

لا يريد افهامه لا للزوم التكليف بالمحال والعلاوه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما تضمنه

ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون لارشاد الغير كمسائل الحيض لمرد الثاني فقد لا يراد

العمل بمضمون الخطاب كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل

الحيض بالنسبة الى النساء فان وظيفتهم الاخذ من العالم **قانون** قد عرفت معنى الظاهر في اقسام المحكم وتنبهت

على معنى المؤول ايضا ونقول هنا الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي لها

معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرهما ومنه المجاز المقترن بالقرينة

الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المؤول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف

الصحيح منه زدت عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل يضل الله من يشاء

ويهدي من يشاء واما لفظية كحمل اية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة

ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فالاية

رد عليهم وردع عما اعتقدوا انهم يجيء ذلك بل انه يصرف في مصرفه وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الا

صناف واحاطتهم وربما تكون القرينة منفصلة مثل الاخبار المخصوصة بالسنة والاجماع وغيرهما

وان شئت جعلت المجاز كلها من باب المؤول لكن هو بعيد والتحقيق ان يقال المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة

على خلاف ما وضع له والمؤول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الاية ليست بمجاز بل هي ظاهرة في

معناها

معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل العقل فهو ذو القرينة على الحمل هو العقل

وعلى هذا فظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وعلى هذا فحمل المجملات التي لها ظاهر

وتاخير بيانها عن وقت الخطاب لولا وكذلك العمومات المخصصة بما هو منفصل عنها واطلق عليها المجاز توسعا

من اجل احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر ارادته اخيرا او نصب قرينة عليها حين

التكلم بها وقد اختفت علينا ولا يجوز ارتكاب التاويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر عليه بان يتحقق عليه دليل يرجح

على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان فالمرجوح ايضا متفاوت فمنها قريب ومنها

بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب

تفاوت افهام الناظرين وانظار الافهام وتفاوت القرائن فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الاخر

مؤولا او بالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام التاويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة

لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها وقد تم الجزء الاول الكلام على المبادي ومشتركات الكتاب والسنة

ويتلوه الكلام على نفس الادلة وتوابعها وقد تم الجزء بحمد الله وحسن توفيقه على يد اضعف عباد الله واكثرهم

زللا الحقير الفقير الى رحمة ربه الغني علي الرحلي المرحوم المبرور السيد سلطان ابن السيد حفظ الله وحماه

الى ترى اصلاح النجفا الاشرف مسكنا وموطنا ان شاء الله تعالى

الباب السادس

المقصد الاول

قانون

الباب السادس في الادلة الشرعية وفيه مقاصد المقصد الاول في الاجماع قانون الاجماع لغة العزم
والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حقيقته ومورده واختلف العلماء في حده ولا فائدة في ذكر
ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر الكلام على نقل تعريف واحد بما يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب
مذهب الخاصة اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد الا
لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة انهم لا يقولون بحجية اجماع سائر الامم وان اقتضى
بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فيلزمهم القول بحجيته لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم ع وهؤلاء
يختص عندهم بزمان دون زمان ولهذا ذكر العلامة ره في القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا فنقل
المحقق البهائي عن والده ره انه ذكر ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد
بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل العقليات المحضة والديني اعم من الاعتقاد والفروع وقيل عصر من الاعصار لعدم
اشتراط ما مضى وما يأتي والا فلم يتحقق بعد اجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم
وقد يوافق مع ما حده العلامة ره وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع
يظهر موافقة المعصوم ع ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم او لان مع اتفاق جميعهم يحصل
العلم بانه ماخوذ من رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه موافقا للكل المخالفين
لكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة
وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه مناطا للحكم والاحتجاج ثم
نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلثة ولما كان مدرك حجية الاجماع بالنسبة الى مذهب
مذهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة
فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن رأي المعصوم ع فلا حجة عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف
عن رأي المعصوم ولهم في بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا
اجتمع امة النبي ص على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت
اجماع الامة على حكم فثبت موافقته لهم فان قيل لو علم انه قائل بمثل ما قال سائر الامة فلا معنى

رئيسهم

للاعتماد

جمالي.

للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف يقال انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي
والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي والمعلوم قوله بالتفصيل فهو في الكلام فيه على ما ذكرته وذلك في باب
كلية الكبرى في الشكل الاول فان العلم بحيوانية الانسان في ضمن قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى
يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة التي اوردوها من عدم
امكان العلم بمذهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان
العلم الاجمالي بها يمكن حصوله بلا شك ولا ريب كما في ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقرير
في حجية الاجماع كما اني علمت بالعلم الاجمالي ان جميع امة محمد ص متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة
لان الامام في جملتهم فهو حجة وهذا هو السر في اعتبارهم وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين للعلم
الاجمالي ولم يبطلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان راوي العلم ايضا يرد
بمجهول النسب في ذلك وحاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام ع اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة
فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فهو المطلوب وكذا ان خرج منهم بعض يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال ما نحن فيه
الا بسبيل النقل وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام ع موافقته لهم لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى
يستبعد ذلك في الامام المنتظر ع ثانيها ما اختاره الشيخ ره في عدته بعد ما وافق القوم في الطريقة السابقة
والظاهر انه لم يوافقه من اصحابنا من تقدم عليه ومن تاخر عنه في هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا
بنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو من حجة ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك
على الناس امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو حصل في الامامية ولم
يعرف مخالف له دليل ولم يعرف انه مخالف ايضا ولكن لم يعرف ايضا مع كونه قول الامام ع فقال رح انا نعلم انه قول الامام
ومختاره لانه لو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه
حق ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف
ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول وعلى فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم
المعصوم ع لانه لو كان قول المعصوم ع مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه

المقصد الاول
قانون

وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك في مقام اخر وهو فيما لو اختلف الامامية على قولين لا يجوز فيهما المجهول
التخيير كالوجوب والحرمة مثلا وكان زمن ظهور الامام ع ولم يشارك احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على
الباطل فقال ومتى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام ع دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه
الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي
انفرد به دليل على ما قلناه يعني على النحو الذي فرض من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام
بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض
المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعرف العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم
النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية بين روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا عليه نظير ظاهر اذ مناط كلام
الشيخ ليس الا الاجماع على الخطأ لما كان باطلا وجب على الامام ع رفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف
بل مناط كلامه ان اللطف تقتضي الداعي الى نصب الامام ع اوجب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما
لم يحصل ذلك علم انه راض على ما اجتمعوا عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب عليه
الابلاغ والردع عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره الا مطلقا وبهذا رد هذا القول السيد المرتضى
قال ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد
اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده وحصل هذا
الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي في التجريد حيث وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا مع انا نرى خلاف مقتضى
اللطف والتبليغ موجود الى غير النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
واجراء الاحكام والحدود وقد يجاب عن وجوب الاختلاف في الاقوال بانهم اوقعوا الاختلاف وبينوا لنا علاجه
وهو وان كان كلام في الغالب لكن بعض الخلافات الذي لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء ونقل
ينتقض الطريقة الشيخ ردا على الخبر الذي ذكرناه من ان عدم ظهور الامام ع المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بانه
هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ع ايضا وبابطال ذلك ينافي
تقرير المعصوم ع حجة خصوصا تقرير كل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت اتفاقهم على ذلك فيكون من اجماعا

اتفقوا

اتفقوا عليه حتى يعين المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكنه ردعهم بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم
ويبين لهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود في طريقتهم
من طرحهم الروايات الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية وعدم رفع الخلاف بينهم فلانه رضي
باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم وقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات انه راض باحد طرفي النقيض للمجتهد وبالاخر
للمجتهد الاخر واما فيما اجتمعوا عليه فليس رضا بشيء واحد فلا يجوز مخالفته اقول نفرق بين الحكمة الباعثة على نصب الامام ع وعلى
جميع الاحكام سيما اذا كان السبب لعدمه المطلوب فلابد من نقض العامة ولعل هنا بسط الكلام وهذا اوضح سيما في
الفروع واما كون تقرير المعصوم ع حجة فهو انما يسلم اذا اعلم الاطلاع عليه ويمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو
فيه ثم واما رضاه على ابقائهم على معتقدهم فهو لا يثبت جواز مخالفتهم بدليل دل التناقض عنهم على المخالفة اذ ذلك
ايضا من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما في الخلافيات اذ ليس في كل قول من الاقوال المختلفة حديث او رواية
بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطأ وغفلة ومع ذلك نقول بان الامام ع راض بما
اجتهاده وبتقليد مقلده له فلعل اجتماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل ولا مانع من مخالفتهم اذا ادى دليل عليه لم
بعد جعل الامام لانهم للشهرة فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة وانه لا يمكن ان يثبت دليلا يثبت حجية
على الشهرة وهو لم يتم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مدرك والعلم برضى الامام ع بذلك بالخصوص من
حيث هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعقودة واما ردعهم بعنوان المجهول النسب فمع تجويز رضاء الامام باجتهاد
المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص الذي اجتمع جماعة ورضاه على هذا
الاجماع لا يعلم الا من كون اجتهادهم للمعصوم عندنا وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم اذا ادى دليل على مخالفتهم مع ان
جريان ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجود له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطائفة على فتوى ولم
يعلم موافقة الامام ع لهم وكذا على القول بتواتر الاخبار مثل قوله ع لا تجتمع امتي على الخطأ ونحوه بان يقول ممتنع
اجتماعهم على الخطأ فلو كان ما اجتمعوا عليه خطأ لوجب على الامام ردعهم عن الاجتماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد القاء
الخلاف بينهم ولكن الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام مع ان مدلولها المطابقي
يقتضي اجتماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام ع يخرج عن مدلولها وثالثها ما اختاره جماعة من

محققي المتأخرين وهو انه يمكن حصول العلم بقول الامام ع من اجتماع جماعة من خواص اصحابه على فتوى مع عدم ظهور
مخالف لهم وكذا يمكن حصول العلم برأي كل رئيس بملاحظة اقوال تبعته فيما لو فرض ان فقيها له تلامذة
ثقات عدول لا يأخذون الا عن رأي فقيههم ولا يصدرون الا عن معتقده فاجتمعوا على فتوى ويحتجون
يسندونه الى فقيههم ولم يعلم مخالفة لاحد منهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه رأي فقيههم فكذلك يمكن
العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب القائم ع من قبيل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معاوية
العجلي والفضل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم
ومعتقده وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة لا يجوز انكارها فاذا حصل العلم بذلك
الامام ع فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال زماننا ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لكثير
انه اذا افتى فقيه عادل بما هو فتوى معه يورث ظنا بالحقيقة وانه ماخوذ من امامه واذا ضم اليه فتوى فقيه اخر مثله
يزيد ذلك الظن واذا انضم اليه اخر حتى استوعب فتواهم بحيث لم يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه رأي امامهم



واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جماعة منهم نسبوه في كتبهم الى مذهب علمائنا وجماعة منهم نفي الخلاف فيه و
بعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر المخالف بل وادعى بعضهم وجماعة ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك وضوحا
واذا انضم الى ذلك كون الطرف المخالف لا دليل عليه اخبار كثيرة صحيحة السند فيزيد وضوحا اكثر مما مر واذا انضم
الى ذلك عدم ورود خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك
ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقل ما يوجد خبر ضعيف ليس له قائل وملاحظة
غاية اهتمامهم في نقل الخلاف ولو كان قولا شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم
لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيما تقليد الميت وان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع
ذلك بان الباعث على هذا الاجتماع هو كونه رأي امامهم ورئيسهم الواجب الطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون
العمل بالقياس والاستحسان والخارج عن مدلولات النصوص وخصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة الظنية العقلية
مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تحقق المناط والمناسبات الذوقية واستنباط العلة بما
بترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك لكان ذلك مكابرة صرفة لا يستحق [illegible] الجواب بل الظاهر ان

مدارك كل

مدارك كل من يدعي من علمائنا المتأخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت في زمان الغيبة والحضور ثم انه
اذا كان حصول العلم بمذهب الرئيس الى حد الضرورة كما وصل في ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوات الخمس
ومسح الرجلين وحلية المتعة يجوز حصول العلم الحاصل اليقيني بالنظر بطريق اولى وكما انه يجوز ان يصير بعض احكام النبي ص والامام ع
بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة المضافرة و
التسامع فكذا يجوز ان يكون بعض احكامهم يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى اهل
الدين والمذهب اذ الغالب في الضروريات انه مسبوق باليقيني النظري فكيف يمكن حصول المسبوق قبل وجود السابق فبا
لجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع طائفة [illegible] مع انضمام بعض القرائن الاخر على رضا المعصوم
بالحكم ويكون كاشفا عن رأيه ولا يضره مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص
الامام ع فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط عدة
العصمة في تعريف الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر اخر في افادة المطلق فان قلت لم صار ذلك لا يكون الا مع
ضروريات الدين والمذهب قلت ان كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يليق لك القول بذلك وان لم تكن من اهله فيا سنسمع
لبعض الامثلة تهتدي الى الحق فنقول لك انه ضروري على نجاسة الخمر من الخلاف بلا خلاف مقدار [illegible] فهل
يعرف ذلك العوام والنسوان وهل يعرف ذلك العلماء الا من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد خبر
احاد فضلا عن المتواتر فان قلت انهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد عليهم حجرا وان قلت دليلهم غير الاجماع
من اية او عقل او غيره فأتنا باية منه ان كنت من الصادقين والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع
الاعصار والامصار على ذلك ووافقنا المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون بل لا يتم مسئلة في المسائل
الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة البول بروايات
[illegible] بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا ولا تضمنيا ولا التزاميا
الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات الماكول والمشروب وغيرهما وكذا البول غير الروث
الى غير ذلك من المخالفات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة
باب التعصب وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث وكذا غيرهما من المخالفات وكذلك في مسئلة نجاسة

٣ المتعتين

كالكلب
الماء القليل كالبئر يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة لبعض النجاسات وبعض المياه الخاصة
والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكذلك من يستدل على الطهارة يستدل ببعض اخر يختص ببعض النجاسات وبعض
المياه كالجاري والمتنبه والقريب من الماء مع ان في الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصب او النهي عن الوضوء ومن
الثاني من جهة الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا على التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين
ولم يستقصوهما على حالهما مع عدم التعارض بينهما وليس في ذلك الا الاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين
من ينكر حجية الاجماع او الملازمة وقد عدّ العلم به باي شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول انهم فهموا كذلك من اللفظ فنقول
انه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما امر الشارع بالتيمم في الصلاة لمن جلد وجب على الحائض ويفهم
من قوله اغسل ثوبك عن فلان اغسلي وجوبه عليها وبالجملة لو اردنا نشرح هذه المقالات واثباتنا ليس فيها مناص عن
الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا ارتكبنا بيان المحسوس والمحال فيما ذكرناه كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له
لا ينبهه القصة بكاية ثم لا بأس ان نجدد المقال في توضيح الحال في دفع الاشكال ونقول لكل طريق اختيرها من بعضها
يعم به البلوى ويحتاج اليه الانسان في كل يوم مرة او على الاوان كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلاة الخمس وامثال
ذلك فذلك بسبب تكرره وكثرة التسامع بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم ولكل من كان
خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم مدة او سمع من غيره فيحصل له العلم بان هذه الطريقة من رئيسهم والعلة فيه
ملاحظتهم تلقي ذلك بالقبول من دون منكر نحو ذلك او مخالف لهم او منكر لا يعتد به لندرته او ظهور نفاقه وعناده
فهو بديهي لهم ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة
وارباب افهامهم المترددين من خلف النبي والائمة الواسطة بينهم وبينه غالبا لاجل دون هذه المسئلة
او الرجوع من يحتاج في هذه المسائل اليهم الى المرجوع اليهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسامعهم بينهم
من دون انكار احد منهم على الاخر العلم بان طريقة رئيسهم كما في البديهي ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر
بدون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالف لو كان هناك مخالف فحكاية الاجماع هو الوجه ههنا ملاحظة
تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم المتفق مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان فوجود الخلاف لو فرض
في عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي نحكم فيه الضرورة بان يكون بحيث ثبت عندهم غفلة وخطأ

من اجل

١٢١

من اجل شبهة او لم يقفوا عليه وادّاه اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليه رأيهم اذ لا ينكر اجتماع
الخطأ في موضع الاجماع كما ستحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع وتظافر العلماء
والعوام والنساء والصبيان فيمكن حصوله بالنظريات مع تسامع العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظير ذلك
في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كمجيء الحاج من مكة واخبارهم بوجود مكة فيحصل
العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى التتبع واعمال روية كحديث انما الاعمال بالنيات
مع ما ذكروه فان اليقين بكون ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله مختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسائط وبعددها بالعدد
المعتبر في كل طبقة فهناك النظر لا لكثرة الرواة والنقلة والهمة لا لكثرة المفتين والقائلين والعاملين ولنرجع
الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه وليعلم اولا انه لا يجدي لنا التعرض لابطال القدح في ادلتهم
التي اقاموها على حجية الاجماع على مصطلحهم اذ ثبت فلا ريب انه حجة عندنا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها لوجهين
احدهما بيان نفس الامر والثاني لاظهار انه ما تشبثوا به في وجه حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كلما يعتمدون في اثباته

تتشبثوا ابدا

عليه الا ما عليهم بعد ابطال المستند من ذلك اصل مذهبهم ودينهم فتخلى الى مهم ابطال طريقتهم من
جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم او منع تحقق الاجماع المصطلح فيما يضرنا
تسليمه في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر
ابن مبشر وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر الامكان وقد عرفته وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان
اختلفوا ايضا في انحصارها في اجماع الصحابة واهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه
من العقل والنقل من الايات والاخبار ونحن نقتصر على ما هو اظهرها لا لاكثر منها فاما الايات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فان الاية فانه ذم
جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد
على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره ففيه
انه كذلك لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى ينضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الا بتقدير لا بد
والتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الاخر باطل لانهم العرف

للانضمام في مثل قولك عبيد من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو شيء الهدى
معتبر في المعطوف والهدى في المعطوف فهو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وايضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته
ومن اقرب مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا جملة ما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب
في هذا المقام بما لا حاجة الى ايراده والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صار به المؤمنين ويرد
عليها ايضا ان مفهوم اتباع غير سبيل عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تهديد ووعيد على ترك
المتابعة لا يقال ترك المتابعة مما هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودي يحصل
بحصول المتبوع والمفروض انتفائه ومنها قوله تعالى وجعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
فان وسط كل شيء عدله وخياره في اللغة فمن عدله الله يكون معصوما عن الخطا فقولهم حجة وفيه ان ذلك
لا يستلزم عدم صدور الخطا عنهم مطلقا وهو باطل وما يقال ان ذلك اذا اجتمعوا لا مطلقا ففيه انه تقييد
بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهد لا
المجموع من حيث هو المجموع فكذلك الامر مع ان المراد بالشهادة اما في الاخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة
عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم
حجية فتواهم فالاية من متشابه الدلالة فالاولى ان يقال المراد بهم ائمتنا عليهم السلام كما روي في تفسيرها ومنها
قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول واولي الامر فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه
ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عندهم كل ما ظهر لهم
يكفيهم من الدليل على مطلبهم من عقل ونقل مع ان عموم الجمع في قوله تنازعتم وردوا افرادي لا مجموعي كما لا
يخفى ان بعض العامة استدل بهذه الاية على عدم حجية الاجماع واما ما ادعوا تواتره من الاخبار فمنها
مضمون معنى واظهرها دلالة هو قوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الخطا وفي لفظ اخر لم يكن ليجتمع امتي على خطاء ومنها
قوله عليه السلام كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار احاد
لا يمكن التمسك بها في اثبات هذا الاصل الذي يتوادر عليهم فصلا عن فقههم ولم يثبت دلالتها على
القدر المشترك على سبيل القطع لحجية ليفيد الظن وثانيا منع دلالتها اما الاولى فلان الظاهر من الاجتماع

هو التجامع

هو التجامع الاراء لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات اذ لا يتوقف تحقق الاجماع
على اجتماع ارائهم على سبيل اطلاع كل منهم على راي الاخر واختياره موافقة الاخر وتسميتهم بالاجماع المركب او بعدم
القول بالفصل دوره واضح لان يقدم هو ادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه يبطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم
ثانيا ان لام الخطاء جنسية لما حققناه سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس
الخطا وهو يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطا غير خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقول به فهذا من الادلة
الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والمجبر للمخالفين حيث قالوا بمقتضاه من حيث لا يشعرون
نقل المحقق البهائي عن صاحب المحصول ونسبه غيره الى اكثرهم وسيجيء في مسئلة تعاكس شطري الاجماع الكلام
في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بالجنسية للام بان يقيد فهم اتحاد الفرد من الاجتماع لا من لفظ الخطاء فيكون
المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطا بان يختار فرد منها كالتزاما مسلما فيما اجتمعوا عليه فهو صواب وتقييد بلا دليل نعم
ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية ويفيد العموم لكنه ايضا معنى مجازي وايضا الظاهر من
اللفظ سيما على القول بكون الاجتماع بمعنى التجامع للاراء ان اجتماع الامة عليه السلام لا يحصل على ما هو خطا لا ان ما اجتمعوا
عليه انه ليس بخطاء وظاهر الاول ان المعتبر في الخطا كونه خطا ثابتا قبل الاجتماع فالغرض نفي اجتماع الامة
على ما هو خطا عندهم لان ما اجتمعوا عليه يكشف عن انه صواب وليس بخطا وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للماهية
النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم حجة في كل زمان ويؤيده
ايضا ما ورد من قوله عليه السلام لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان نفيه عن اجتماعهم
على الحق انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه اجماع واما قوله عليه السلام لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء
فمع ما فيه من كثير مما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها مقبول عندنا ولا يصدر مثل هذا القبيح عن الله تعالى
ولا ينفي صدوره عن الخلق ويظهر الكلام في الباقي مما مر واما الادلة العقلية التي قاموها على ذلك
فاقواها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف بدليل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد
الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع
يوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطا المخالف للاجماع حقا وهو بمقتضى

حقيقة ما عليه الاجماع وهو المطلوب واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع
اليهود على ان لا نبي بعد موسى ع وامثال ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه
الصحيح والفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالقطعي فالفرق بين القطعي والظني بين لا يشتبه على اهل الفن
واجماع اليهود والنصارى على الاتباع لآحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرناه وبالجملة
فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظاهر وقد يعترض بانه لا حاجة في الاستدلال الى
توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه واجيب
بان كل المجمعين ليسوا بقاطعين على خطاء مخالفيهم بل ربما يكون حكم كل منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل
لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك قال في الاستدلال اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على
تخطئة المخالف واعترض عليه بانه مستلزم للدور بانه اثبات الاجماع بالاجماع ورد بان وجود هذا الاجماع
الخاص دليل على حجية الاجماع لاستلزامه وجود نص قطعي يدل عليها فحجية الاجماع موقوفة على وجود قاطع
يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراض واقول ان كان مرادهم من
حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو الظاهر من طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان الكل
من العلماء المجمعين على القطع بتخطئة مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع الذي يخطأ مخالفه ما اشتمل على
الامام المعصوم ع او علم فيه جزء من الاجماع الذي يخطأ مخالفه فلا نسلم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع
بتخطئة المخالف وبدونه فيمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف
وان لم يعلم دخول المعصوم ع فيهم نحو نقول انه كان موافقة الامامية في القطع بالتخطئة بحيث يحصل القطع
بكونه قول المعصوم ع فيكون حجة الاجماع الذي يحكم بخطأ مخالفه للاجماع المصطلح عندنا لا لاجل قضاء العادة
بذلك وبدونه فيمنع ايضا حكم العادة على ما ذكروه ويظهر من هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن
تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم كون الامام المنتظر ع فيهم وكذا في عصر النبي صلى الله عليه و آله مع فرض علم
حصول معصوم آخر حال انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك عندنا ايضا مع ان القدر المسلم في قضاء العادة
على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يحكم القطع بتخطئة مخالفه والجواب بان الدليل المخصص في

اجماع

اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فانهم خطاؤا المخالف مطلقا لا يخفى فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة
المخالف بان يكون قطعية ويجيء ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع
بتخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى
العادة حينئذ على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان يقال لم يتم الاستدلال بناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وكيف
كان على ما ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو تمت فلا يضرنا بل ينفعنا ولو لم يتم فايضا لا يخلو من تأييد لاثبات
حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تأمل فيها بعين التحقيق والانصاف
ولنذكر هنا شبهات في التشكيك والشبهات التي اوردوها في المقامات الثلاثة المتقدمة والجواب عنها فمنها ما ذكروه
في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله الينا
فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلاقتضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه
لاختلاف القرائح وتباينها وذلك كما تفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء
وما ذلك الا لاختلاف الدواعي ورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي اذا كان اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الا
جماع ونقله ايضا لا ينفي الاجماع بل يظهر كون الفائدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع ويمنع
استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة ومعلوم الحجية مع انا سنثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك
في امكانه ومنها في امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع اهل الاسلام لانتشارهم في اقطار الارض ومغاربها
بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن تحقق العلم بفتواهم مع احتمال اخفاء بعضهم لئلا يلزمه الموافقة والمخالفة وانقطاع
لطول غيبته فلا يعلم خبره واسره في المطمورة او كونه مخفيا لئلا يشكل مع ان الخبرة بالراي دون القطع مع احتمال رجوع
بعضهم عما قال بعد الاستماع من الاخر وقضية ان هذه شبهة في مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الشيعة
بان رايهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف لا يمكن حصوله
بالنظر مع ان مرتبة البداهة متاخرة عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم في ذلك فضلا عن
حصول الاستماع [illegible] الى ذلك امر عقلي حتى يقال العلم باجتماعهم انما هو لحكم العقل بان
العقلاء [illegible] ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع

ومنها ما ذكروه في نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فظهر منهما ان المرجع والقول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانه غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثله قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض من الخاصة القاصرين فهو امور الاول انه يجوز الخطأ على واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي اوردوها على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجتماع تاثيرا واضحا في حصول الاعتماد بل هي في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رأيه وقوله وجوابه قد لا يمكن الوصول الى شخصه ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورأيه وبينا العلم الاجمالي كما يحصل في الخبر بتواتره وانه يمكن العلم برأيه في زمان حضوره بين اقواله تبعته كما يمكن صيرورة الحكم بديهيا في زمانه مع عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الحضور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية الاجماع وفي ادلة حجيته كما مر وفيه مع ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم اختلفوا في حجيته وكل المحققين من العامة ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء وانما اشتباها لفهم مقصد الشيعة فانهم ينفون حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا مطلقا ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذلك الخلاف في الحجية كما يلاحظ في خبر الواحد وغيره بل الخلاف في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ ونذر الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات وفيه ان اراد ان وجود المخالف يمنع من تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف واما على التحقيق من الطرق الثلاثة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ع ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب بل ولا المجهول النسب ايضا اذ علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بانه غير خارج عن الذين علم انهم ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا بحيث حصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقديم المخالف على تحقق الاجماع او تأخره مع عدم اطلاعه على الاجماع اذ لم نقل بان كل اجماع تحقق لا بد ان يحصل العلم لكل احد سواء كان في الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشرع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني

مجهول

مجهول للعوام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض اخر ومرجوحا عند بعض اخر اذ ما من الحدس والتتبع تختلف فتتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين المتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب ان الحرمة من اجماعي وكذا عدم وجوب تبليغ دعاء الهلال مع ان ابن عقيل قال بوجوبه فان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني او ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم والقول بان الاجماع المحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل به العلم لكل احد لا بد ان لا يوجد مخالف نعم لا تضايق من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كالاولى في الغفلة والاشتباه والخطأ ببطلان اصول الدين والعقليات مع حصول الخطأ فيها من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ودعوى العلم لخطاء المدعين فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف بخطأ بعضهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد ففيه مع انه لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع ولا بطلان مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض الاخبار عن الحجية يوجب عدم حجية مطلق الاخبار وكذلك تخصيص العام عن اصالة العموم وكذلك المخالفات الواقعة في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم

تنبيهات الاول

تنبيهات الاول اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل للنظر والتجديد في النظر ليكون ذا بصيرة في الرد على مذهبنا في غير المعصوم ع ولاحتمال الخوف والفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضى نعم اذا انكشف ذلك في وقائع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى فلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضى فهو حجة

الثاني

الثاني قال صاحب المعالم الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا وما ضاهاه من الازمنة الا من جهة النقل من السابق على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام ع كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا انقطع بانتشارهم فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى

زماننا هذا او ليس مستند الى نقل متواتر واحاد حيث يعتبر ان مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يرد به ما ذكره
الشهيد ره من الشهرة الى ان قال لا مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى
معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول
لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا لما اشرنا على الطريقة التي اخترناها فانه يمكن حصول العلم من
تتبع كلام العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام ع الى زماننا هذا بسبب اجتماعهم
وعدم ظهور مخالف من قضاء العادة بان المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة
حتى من العامة وسائر المخالفين لو كان في المسئلة قول من علمائنا واذا انضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع
ايضا وكذا سائر القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجتماعهم كاشفا عن موافقتهم
لرئيسهم وما قيل انهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصلنا لظهر عدم دلالته على المطلوب ولم يعتمدوا على ما صدر
من المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى وهذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها وجه
بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذاتي او قبح ذاتي فلا اشكال في كونه
متبعا سواء انعقد عليه الاجماع او لا وان كان من باب استنباط وتخريج وتفريع فالعقل يحكم والعادة
بعدم اتفاق اراء هذا الجم الغفير المتخالفة الاذواق المتباينة المشارب على دليل غير واضح المأخذ كما اشرنا سابقا
سيما واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان ماخوذا من النص فهو المطلوب نعم يظهر الاشكال فيما لو
استدلوا بعلة غير معلومة المأخذ كما استدلوا في لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين وانه لو تقدم اليمين
وقعت ملغاة بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين فهم ويمكن ان يقال بان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق
على امر شرعي وهو كون منقبضة بوصف المتممة ولازمه التاخر فانهم على هذا التعليل ايضا على امر شرعي فاذا
من تتبع اجتماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان كانت هذه
العلة غير واضحة المأخذ ودليل حجيتها لا امكان دعوى الاجماع على اصل العلة نعم على ما اختاره من الطريقة لا يتم
دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا الزمان بل يشكل بثبوته في زمان الحضور ايضا بان يقال كلامهم عاد كما
سابقا من يدعي حصول العلم باقوال العلماء حتى الامام ع العلم الاجمالي لا العلم به تفصيلا حتى ينتفي فائدة

الاجماع

الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة اراء ائمتهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا لو شاهدهم
وكتبهم وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف
يمكن قبول انكار حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري
للعلماء المتفحصين المدققين وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما
الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب القرائن والتتبع
الخالي عن اليقين ومن اثبته والظن ومن ثبت التتبعي ولعل الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد
لو لم يكن هناك دليل اقوى منه الى ما بيناه يرجع كلام العلامة ره في جواب ما نقل في المعالم من بعض علماء اهل الخلاف
حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع
وتضافر الاخبار وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا
بالتسامع والتظافر ان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل من ابتداء اصل الاجماع من السابق الى الزمان اللاحق وغفل
صاحب المعالم ره عن مراده واعترض عليه بان ذلك لا ينافي على ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم
الابتدائي وما ذكره العلامة ره ادعاء حصول العلم بالنقل وانما ادعاه الى هذا الاعتراض من ارادة الضمير المجرور
في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير الى كل واحد من فتاوى العلماء
المجمعين كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما في قوله نحكم يدعي في كلام الاصحاب الا انهم عدول لتعاون دعوى العلم
بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا عنه خبر صحيح اخبر به العدل عن امام ع بلا واسطة
مع ما ذكره موافقا للشهيدين ره من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف وهم ابناء الائمة
ونواب الائمة ع ومتكفلوا شانهم لو يدعون الشعوذة المحج على الخلق بعد غيبتهم وهذا منهم تدليس وجراءة
حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاجتماع الكاشف عن راي امامهم ويطلقونه في
كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم تطرق الغفلة والاشتباه عليهم لا ينكر واحتمال الخطاء
لا يوجب بطلانه في نفس الامر او عدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يزاحمه ظن اقوى منه او لم يظهر
من الخارج قرائن تدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباهه في هذه المسئلة وكذلك لو وجد لسائر التوقيعها

الثالث

الذي ذكره الشهيد في الذكرى لا يظهر من ان هم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حتى دعوى الاجماع
الان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه مع انه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا
بريء من الاجماع الذي هو غير مصطلح المشهور كما سنشير اليه او ارادوا الاجماع على روايته يعني تدوينه
في كتبهم منسوبا الى الائمة ع او تاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كحمل الحكم على باب
التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول
بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلل في بعضها لا يوجب خروج اصل
الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع الاجماعات باطلة في نفسها **الثالث** قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل
او اتفاق جماعة علم دخول الامام ع فاما الواقع فتوى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول
الامام ع فهو ليس باجماع حتى ما قال الشهيد ره في الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية
او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل
خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المخالفة
وعدم تطرق الباقين الى الوجه له مع ان الظن وقد فهم عليه وانهم لا يعودون مما يعلمون خلافه فان قلت لعل
سكوتهم لعدم الظفر بمستنده من الجانبين قلت فيبقى قولا وليكن من المعارض سليما ولو في حين كثيرة
القائل وقلته مع عدم معارضه قد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن
بابويه ره عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان افتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم
هذا مع ندور هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وقال في المع بعد نقل كلامه
الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تمنع مما يظن الافتاء بغير ما يظن
بالاجتهاد دليلا وليس الخطأ مأمونا على المظنون اقول وسيجيء منه ره في مباحث الاخبار استدلاله بما يدل
على كفاية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم لا ريب ان ما ذكره من الظنون الغير بعيد فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه
فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره ره في الذكرى

الرابع

قال في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في

الحجية

الحجية فهو قريب لمثل ما قلنا يعني قوله لان عدالتهم تمنعهم من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى تمام ما ذكره
ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها والفتوى او في الفتوى ولقوة
الظن يحتمل ان يكون المراد به بيانا لكون الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفتهم وعلما
كان المفروض في المسئلة السابقة عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره قريب ويؤيده قوله ع خذ بما
اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية
يقتضي ارادة الشهرة في المجمع عليه او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن النص
بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العلم بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل
يتقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فالاولى بالقبول سيما اذا كان الذي في الطرف المخالف اقوى
بل كلما كان من الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الاخر
ثم ان صاحب المع ره اعترض على الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة
قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والده
في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشاوا بعد زمن
الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا
احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ره ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء القدماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ
وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده تاييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام
في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل ما قلناه عن الشهيد فيما لو لم يعرف خلاف للجماعة ولم يظهر مستندهم
فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم ولا بأس بما بعدهم لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل واما
النقد لكل مشهور في زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف وان ابقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد
الجماعة للشيخ مع نص جمهورهم على حرمة التقليد فهو جرأة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم
له كثيرا بل اكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نرى ان كتب الشيخ
كثيرة ومتنافية فكتبه متخالفة بل له في كتاب واحد فتاوى متخالفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وتبعيته اي

اى فتوى من فتاويه وتقليده اى كتاب من كتبه اذ قلما يوجد قول لبعض الاصحاب الاول للشيخ موافقة

فيه وربما وافق الشهرة فتواه في النهاية وخالف فتواه في ط وربما كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف

وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتابه ففتاوى كتبه

متناقضة عندهم وجب بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف و ط وان كانت غالبا كانت موافقة

للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم من زمان المعصوم وان لترجيح الشهرة

بين المتاخرين ايضا وجه لكون بعضهم ادق نظرا واكثر تاملا وبحاصل فقيه الى ما هو فقه سنة فعلى المجتهد التحري

والتامل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة غاية الاختلاف وترجح عندنا شهرة

القدماء تارة وشهرة المتاخرين اخرى وتارة وجدنا شهرة الاصل وتارة واخرى وجدناها مستقلة بالحكم

ومحلا للاعتماد ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول

بعدم حجيتها وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذى يقوله القائل هو حجية الشهرة في

مسائل الفروع والذى يلزم عدم حجيته هو المسئلة الاصولية وهو عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه

الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الائتمان على الخطأ في الظن

وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل كما سيجيء

والادلة المنصوصة وغيرهما مما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة

بعدم جواز العمل بالمشهور **الخامس** قد يطلق الاجماع على غير المصطلح الاصولي كاجماع اهل

العربية والاصوليين اللغويين مثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمع السبعة على

رواية فلان وهذا ليس كما شاع من قول الحجة ولكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيح وهو من مراتب الظنون

قانون لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا فلا يجوز القول الثالث على ما اجمع عليه وذلك قد يحصل بملاحظة

تعدد حكمين او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب اتفاق الامة ثم حكم فرع اخر وقد يحصل

تعدد حكمين من فريقين منها على موضوع كل واحد حكم وحكم موافق لاحدهما في بعض افراد ذلك الموضوع وحكم اخر

موافق للاخر في البعض الاخر من تلك الافراد من فرق اخر مثال الاول القول بين الشيعة منحصر في استحباب

الخامس

حكمي

الجمهور

الجمهور بالقرائن في ظهور الجمعة والقول بالحرمة مطلقا فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا

وطىء الجارية الباكرة ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيب

والبكارة فالقول بردها مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر

فمن قال بوجوبه في المؤنث قال بوجوبه بالوطي في الغلام ومن لم يقل به لم يقل في شيء منهما فالقول بوجوبه

في بعض افراد الدبر وهو دبر المؤنث دون الرجل خرق للاجماع المركب وكذلك مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة

مختلفة فقيل ينفسخ بها كلها وقيل لا ينفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع

المركب وقد يسمى هذا قولا بالفصل ويقال لا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع

المسئلتين مثل الدبر والعيوب ومن امثلته ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم

يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد يجتمع خرق

الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتغايران من الجانبين فمادة الاجتماع هو مسئلة وطي الدبر والفسخ

بالعيوب وامثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب مسئلة الجمعة في ظهور الجمعة ورد الجارية الموطوءة

وامثالهما واما من جانب القول بالفصل فامثلة كثيرة تتضح في ضمن ما يتلى عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام

على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين حكمي مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل

بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم يحصل التصريح من كلامهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعدمه

في كل الاحكام او بعض الاحكام ولهذا صورتان الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب

الاجتناب عن البول بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم للامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون

على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه المأكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير

ذلك وكذلك سائر احكام النجاسات فانهم اتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقاة البول

مع كون الحكم واحدا ايضا فهذا في الحقيقة اجماعان بسيطان وليس هناك اجماع مركب ومراد هذه الصورة في الاحكام

الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعضهم بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول

بنجاسة الماء القليل الذى في الاناء بعد ولوغ الكلب وكذلك بنجاسة القليل الذى دخل فيه الزجاجة الذى

وطائف العذره وكذلك غيرها من افراد الماء القليل واقسام النجاسه والامن يقول بعدم تنجيس شي منها
في شي من افرادها وهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم القول بالفصل فهناك اجماع
بسيط ومركب وفي ذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالث ان لا يعلم حكم منهم فيهما بالخصوص وان
اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاجتهاديات التي لم يتضح فيها حكم بحيث ينعقد عليه
اجماع بسيط ومركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او
بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الامر على حكم وحكى مثل انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت
جواز تذكية الذئب من جهتها من اجل ما دل على جواز تذكية السباع فيحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق
على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التذكية في الكل لكونها
من المسوخ وقد اثبتنا جوازها فيها وهكذا وامثال هذه كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم
على ذلك ولكن لم يفرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق يكون فيهم من
مثاله من ورث العمه والخاله ومن منع احدهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي قرابة الام واولي الارحام بعضهم ومن
او الى بعض ومثله زوج وابوان وامرأة وابوان فقال للام ثلث الاصل الذي كابن عباس في الموضعين
فالقائل بالثلث بعد فرضهما ثال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج مثل ابن عباس في دون الزوجة وعكس
وان لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة الحق جواز الفرق لان بعضهم عملا بالاصل السالم عن معارضة
حكم يجمع عليه او مثله ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه
وهو ظاهر البطلان وقال في المعالم الذي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام عم مع احدى الطائفتين قطعا
اقول ولا يتم هذا الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عم عن القولين المفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن
التكلف بارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد ولنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق الاجماع الذي
يعني ما علم ان قول الامام عم ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار شيء يوجب ترك قول الامام عم
يقينا وهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم قد وافقنا على ذلك وذهب الاقلون
منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كرد البكر مجانا فلا يجوز والا

فيجوز

فيجوز كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا وقضية مثل قتل الذمي وبيع
الغائب فيهما مسئلتان خالف في احدهما ووافق في الاخرى بعضا وانما المحرم مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه و
استدل المانعون منهم مطلقا بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب والام فالمفصل خالف الاجماع
ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل وانما الممتنع مخالفة
ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضحه مسئلة قتل الذمي وبيع الغائب واعترض بان من قال
بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل
بطلان النفي رأسا ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان
فالقول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه
فان دلالة القول بالقضية الكلية وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على
النهي عن الترك كما من كلي جزئيات كل منهما مسلم براسها تتفق للقائل القول بها مطلقا لا بشرط انفراد القول اجتماع
كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركيب فلا دلالة في احد القولين الا على بطلان احد من الجزئيين فلم يثبت اجتماع
الفريقين على بطلان كل واحد منهما واما ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به
صريحا والتفصيل ينافيه ففيه ان التفصيل ينافيه اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم في كل الافراد بلزوم نفي
القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا لزوم الثاني ايضا
لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض اذ ليس في القول تركيبها
باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط
واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن لا نسلم من اتفقا على مخالفة الاجماع والقول الثابت عن الحجية بل الاجماع هو ما علم
اتفاقهم على شيء بدلالتهم المقصودة لا التبعية في دلالتهم التي ابتنت على ذلك انما نص في ذلك ذكره واستدل
المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد بان
المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه ولا فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل بعض في مسئلة غير ما اخطأ فيه
الاخر فلا ينفي اقول وقد مر منا ما يحتمل هذا الكلام وما يصلح في خصوص الاستدلال بقوله عم لا تجتمع امتي

على الخطاء بجعل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا
احتج المانعون بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه
فيجوز احداث الثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا
اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز
الثالث احتجوا ايضا بمسئلة الام وبمخالفة ابن سيرين وقابع اخرى وعدم انكارهم عليه واجيب بانه كان
الجائز بما لم يكن فيه مخالفة الاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب بان الظاهر انه مما اتحد فيه طريق المسئلتين
الا ان يمنع عن ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته وتمامه
من القطعي والظني وغيره كذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا اختلف الامة
الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجح على الاخر فمقتضى طريقة العلماء الرجوع الى مقتضى الاصل
ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة احدهما
اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجري
مجرى خبرين متعارضين ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني
واعترض المحقق ره بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام ٤ لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل
بالاخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ٤ ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريقة في العمل
للجاهل في الحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين
وحكم كل منهما ببطلان قول الاخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويزه العمل به للجاهل كما انه لا يجوز
للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر عن تقليده وان علم خطائه في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد
ويرخصه فيه فان الترخيص في التقليد غير امضاء نفس الحكم واظهار الرضى به بالخصوص ثم ان
اتفاق المحققين بعد الاختلاف على احد القولين نقل الشيخ جواز ذلك على القول بالرجوع الى مقتضى العقل
واسقاط القولين لانعقاد الاجماع على ما اجتمعوا عليه واما على ما اختاره من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان القول الاخر
والمفروض كان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل للجاهل بالترجيح

الامام ٤ بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ٤ ويظهر بطلان القول الاخر ولا منافاة
بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت اخر
ولا يجوز تعاكس القولين عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم ٤ عن قوله اللهم الا اذا كان القولان منه في وقتين
احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم التعاكس بقوله لا تجتمع
امتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجتماع على جنس الخطاء فان من عدل عن الخطاء فيلزم منه الخطاء
ولا يلزم الخطاء في الاخرى بعد رجوعها الى الصواب لان ذلك الخطاء قد صدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان في وقتين
وربما يستدل بذلك على لزوم عدم الخلو الزمان عن المعصوم ٤ لان اتيان كل واحد من الامة خطاء وان كان
كل منهم غير خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطاء فلا بد من معصوم ٤ حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطاء
ويؤيده قوله ٤ لا تزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون اسم كلمة لا تزال كلمة طائفة لا ضمير الشان
قانون الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر وخبر الواحد حجة اما الاول فلان قول العدل اجتمع
العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم ٤ او فعله او تقريره الكاشف عن اعتقاده ٤ على طريقة المتقدمين
او على رايه او اعتقاده على الطريقة التي اخترناها فهو اخبار عن اعتقاد المعصوم ٤ اخبار انا ناشئا عن علم
وخبر واما الثاني فلما مر في مبحث الاخبار والفرق بين الخبر يقيني ان الاول يفيد كونه قطعيا والثاني انه
خبر لغة وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال بالاية النبأ واما اية النفر فهي دلالة على الخبر لان
تحصيل المعرفة بالتفقه والاخبار انذار واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا منقولا
فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع فهو يجب ان يشمل هذا النبأ الذي هو مدلول الاية لا الاجماع
المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم وانحصار الطريق في
الظن فدلالته عليه واضحة لان مقتضاه حجية الظن من حيث هو ظن لا ظن خاص فما استدلوا على حجيته بالادلة
لو لم بالنسبة الى خبر الواحد فان الظني المنقول بخبر الواحد اذا كان حجة فالقطعي المنقول به اولى به وسيجيء
الكلام في توضيح هذا الاستدلال وبقوله ٤ نحن نحكم بالظاهر واجيب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد
فالظن الحاصل منه اضعف من الظن الحاصل من الخبر وربما يمنع من جهة ذلك التساوي وعن الاول والثاني بانهما الا

يفيد الا الظن وهو غير معتبر في الاصول فقد احتمال الخطأ في مدعي الاجماع بكثرة الحوادث اللاحقة
بالاخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل
بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثر ما ذكر فينبغي تمييز العلم من محاله
ودعوى لزوم القطع خالية عن شاهد ودليل وقد مرت الاشارة اليه وسيجي والحق ان المقامات مختلفة
في الترجيح فربما يجب تقديم خبر على الاجماع المنقول بل واجماعات منقولة وربما اجماع يقدم على خبر صحيح بل واخبار
صحيحة فلابد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الآيات والاخبار
حرمة العمل بالظن في الفتوى والعمل خرج خبر الواحد بالدليل اعني الاجماع والآيتين وبقي الاجماع المنقول تحت
الاصل يعني انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع ولا نعلم الاجماع
عليه لانه ليس بحديث اقول اما الآيتان فقد ذكرنا انهما مما لا تنفع ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ
وغيره كما سيجي فهو لا يدل على حجية خبر الواحد مطلقا ايضا بل غاية ما يثبت هو اخبار الآحاد مع وصف تداولها بين
اصحاب الائمة ع ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط وامكان حصول القرائن
على صدوره عن الامام ع وقلة الاختلال من النقل والتقطيع وسائر التصرفات وكذا بسبب تغاير الاصطلا
حات وتفاوت المعاني في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى الزمانين فالاعتماد على
الاجماع المدعى الذي لم نعلم دعواه ولا وقوعه الا على العمل باخبار الآحاد في زمان الائمة ع لا يثبت الاجماع على جواز
العمل به في زماننا ايضا فما نقول في غالب اخبار الآحاد المنقولة في زماننا نقول في الاجماع المنقول فان اثبات جواز العمل على ابتناء
الظنون التي نحتاج اليها في العمل باخبار الآحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه كلها
بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه يحصل فاسد بل العمل بظواهر الآيات كذلك اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الآية
حجة هو متفاهم المشافهين وتحصيل متفاهمهم يحتاج الى استعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى حجية كل واحد منها
وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل فيه الا بظن ثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع
مجازفة فاذن لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل ربما يفيد ظنا اقوى من ظاهر
الخبر بل الآية ايضا فالآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط

هو مورد

مورد الكثير الوارد ايات نعم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار حرمته من ضروريات المذهب فهو انما
خرج بالدليل فما مقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك ذهبنا سابقا الى تقرير حجية الشهرة والاجماعات
الظنية ومن ذلك قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب وان كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا اليه من
في اوائل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وقوع وجود المخالف وتعارضها من جهة الحاصل من ثلاث(?) احتمال الخطاء
اليه وقد ظهر لك الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع
من المدعي ايضا في استنباطه ايضا لا تنكره وكم من هذا القبيل في اخبار الآحاد مع انا نقول بحجيتها وكذا التعارض
والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير
ذلك ولا يقدح في حجية ماهية خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس وهو
مما يجري فيه الخطاء والخطاء في القطعيات في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب المعقول يدعي ان الجسم مما
انفصاله هو هو بالبديهة والاخر يدعي انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات ومخالفتها مبني على ذلك
الا ترى ان السيد ره ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الاجماع على خلافه ووجهه ان السيد ره كان
ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقائد وانضم الى ذلك … في قوله نظره … وغفل عن طريقة اهل
الحديث وحكم بكون عدم جواز العمل به اجماعا والشيخ نظر الى طريقة الفقهاء واهل الحديث وحكم بكون جواز
العمل به اجماعا وكان سبب حصول الاختلاف من جانب الشرع مما في الاخبار كما صح عنهم ع فكذلك فيما نحن فيه فربما
انعقد اجماع على مستند صدر عن الامام ع وانعقد اجماع اخر على مستند اخر بعينه صدر عنه ع قطعا وهذا ليس بمستبعد
ولا بمستنكر ووجه صدور المتخالف من الاحكام عنهم ع ظاهر من جهة التقية وغيرها فلا مانع من رجوع المدعي
عن دعوته ايضا من جهة هذه الامور وههنا كلام اخر وهو انا قد بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ ره وغيره
من الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات حجية قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب على الامام ع ردعهم
عن الضلالة بنفسه او بغيره ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا
تفرقون بينهما فاذا كان الاجماع المنقول مثلهم ويحتمل الكون من غيره قائلا لا يكون اجماعا من هذه الجهة فكيف
يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المتكرر في علم الرجال للنافين للاحتياج اليه بانه كيف تعتمد(?)

عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي واعتقاده في العدالة وسنجيب عنه
في محله ان شاء الله والاولى في دفع الاشكال هنا انه لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون
بل لم نقف على مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة وزيفها سيدنا المرتضى ره واما الشيخ
ومن يوافقه في هذه المقالة فهم لا يقولون باختصاص العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المذكورة بل يصرحون
بان الاتفاق كاشف عن قول الامام ع وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع الواقع
عنده ايضا هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحا بذلك في مواضع فيها نعم ذكر ذلك في طريقة معرفة
قول الامام ع حيث لم يوجد للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف موافقة امامهم لهم ايضا فقال
من عدم ظهور المخالفة يعلم انه عليه السلام رضي بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور بنفسه او بغيره بسفيره وردعهم عن ذلك
وكذلك لو كان بينهم قولان ولم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته ع لهم فقال ان هذا يدل على ان الامام ع
خيرهم بين العمل بهما والا لظهر واقامهم على الحق ومتى حكى الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا او اتفقوا على كذا وهو غالب في
ما يحكونه في هذا المقام فهو دال على ان الاجماع المصطلح عند جمهورهم والاعتبار عليه فان اتفاق الكل اجماعهم
كاشف عن رأيه ع بينهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فالظاهر من حاله انه اذا اراد حكاية
الاجماع على غير الطريقة المشتهرة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم الاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء
ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس منه فالظاهر منه حيث يطلق الاجماع على ارادة المعنى المعهود
ذكره ونظير ذلك في الحمل على المشهور في التعديل فان ظاهر حال المزكي انه يذكره في كتابه ليكون معتمدا لكل
من يجيء بعده فاذا قال فلان عدل فلا بد ان يريد منه العدالة التي تكون كافية عند الكل مع ان الغالب ان نقل
في الاجماعات المنقولة هو ما كان على طبق مصطلح القوم فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع انه لو حصل
مقام لم يعرف الامامية مخالف في الحكم ولم يبق احتمال ظهور المخالف قلما ينفك عن حصول العلم بموافقة
الامام ع من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا
ينبغي ان ما ذكره ايضا لو لم يحصل اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا يمكن الاعتماد عليه فيجعل الاجماعات المنقولة على
تسليم ذلك لا ينفي حجية الاجماع المنقول اصلا وههنا اشكال آخر ايضا وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع

الظني

الظني يعني انه بني على الاجماع عند ظنه حصوله واخرون لا يعتمدون الا على القطعي فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات
المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني وفيه ايضا انا لو سلمنا انهم يعتبرون ذلك فلا يخفى
انهم يتكلمون على ما هو مصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيحمل اطلاقها عليه ولو كان من قبيل
الاول عبروا عنه بما يدل على ظنيته مثلا انهم يقولون الظاهر انه اجماعي وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او اتفقوا
على كذا او انه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب انه ظاهر في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ
وارادة الظن بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كما
المنقول بخصوص الظن الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما وجهه الشهيد ره كما مر ولكن لا بد من البيان لتفاوت المذاهب
في الاحتجاج وتفاوت المذكورات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه اقسامه واحكامه
من الرد والقبول والتعادل والترجيح فينقسم المنقول بخبر الواحد والمتواتر والضعيف والصحيح والمسند والمرسل وغيرها
وكذلك اعتبار المرجحات على الاسناد وكثرة الوسائط والافقهية والاعلمية وغير ذلك من المرجحات والصحيح والضعف
يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها والاسناد والارسال يحصل باتصال السند وعدمه وحذف بعض السلسلة
وعدمه مثل ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد ره ان المسألة اجماعية فقال هو اجمع الاصحاب من دون روايته عن شيخه فهذا موقوف
ورواه ابن ادريس ره عن المفيد بواسطة الشيخ بحذف الواسطة وامكن به خبر الواحد او شاهد فيعتمد على البهائي
سوى الاخير على المقام بانهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق
آراء رؤساء الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم بشيء لا يستلزم ادعائهم به في نفس الامر وان
فلا كل منهم مدعي بذلك لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمها سيما الثاني المصادفة
العدالة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض
المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه اقول وفرض تواتر الاجماع وان كان قليلا
ينفك عن الظهور ودعوى فرضه بعيدة نادر وسيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يقال في جواب الاشكال اما او لا
فمنع انحصار التواتر في المحسوسات بل يمكن به اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسألة علمية باجتماع كثير من العقلاء
الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته بالاجماع باتفاق من

الانبياء والاوصياء والعلماء قاطبة على ذلك فان العقل يحيل اجتماع امثال ذلك على الخطأ فهذا مما لا خفاء فيه اذا نقل
جماعة كثيرة يؤمن على الخطأ افراد المجمعين سيما دعواهم عمن فتيهم من حالهم اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون في
ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقة قولهم لرأيهم سيما مع ملاحظة
تطابقهم في ذلك واعتراف كل منهم بان منقوله عما قلت فيثبت عند الخصم انه يمكن حصول القطع بالاجماع
بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم به اتفاق كل العلماء اجمالا في اصل انعقاد الاجماع فانه كما
يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم من اكثرهم وعامتهم وان كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن
حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القرائن فمراد القوم
بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفي بثبوت قولهم بالتواتر ثبوت نفسهم تحقق الاجماع بسبب اجتماع
اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في التواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل في مقام
الجواب يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اتفاق والاجماع بان يقال الرؤساء
اذا اتفقوا على قول مثل ان الماء القليل لا ينجس بالملاقاة لا بد ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقة لارائهم
لان قوله ع لا تجتمع امتي على الخطأ كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأي الخطأ يدل على عدم اجتماعهم على القول
الخطأ ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه ع وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فهو
قطعي والا فظني لظنية طريقه الظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني قال الحاجبي في مقام
الاستدلال لان دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى
وليس غرضه ان الاجماع المنقول بالخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظن المحكي
عن المعصوم ع مثلا اذا كان واجبا فالنص المحكي اولى انتهى قوله ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى لحصول الاجتماع
على القول الخطأ والاتفاق على القول الصادق اذ الاريد منه محض اللفظ لاتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه
والالفاظ من الاجتماع على القول هو الاجتماع على مؤداه ومفهومه ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفقهية الاراء
بفقهائه هو صيرورة المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية كالخبر المتواتر قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان
هذا اللفظ موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق المقام الا انه قطعي الدلالة على مراد المجمعين وح فلا معنى

لقوله والا فظني لظنية طريقه الظنية نفسه فان من دون ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه يرون التواتر لا
يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكون ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لا نفسه قطعي موافق
لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر عن الدلالة
وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمراده ايضا فيحصل هذا التناقض فان قلت لعل مراده تنظير بنقل
احد اية او نحوه لحل اية من القرآن لما لا يعلم قطعا بان القرآن قطعي وكلامه موافق لنفس الامر وبحر ودسعود متعين
ولكن لا يعلم ان هذه الاية هل هي من القرآن ام لا فهذا نقل قطعي بالظني قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من
قبيل ما روي في السورة زيادة بعض الكلمات والايات فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الاية قرآن ام لا لانها من
القرآن ام لا فانكلا لا اجماعا ليست متعينة في الخارج بشخصها الا باتجاوزها حتى يشك في ان ذلك منها ام لا بل
الشك في ان هذا اجماعي ام لا فتم حتى تفهم الفرق ولا يختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت ان لم
يكن فهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد قطعي
الدلالة فالمفروض عدمه قوله قال الحاجبي اه لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي من المعصوم ع بلا واسطة
ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر لمن يروي عنه اذا لم يحتف بقرينة توجب القطع ظني ودلالة بنفسه
ايضا ظنية ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل الخبر عن الراوي بطريق الاجازة فاذا جاز نقل ما هو ظني
انه من المعصوم ع دلالة وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع فان يدعي الاجماع
فهو يحكي لغيره ما هو يقيني انه من المعصوم ع بخلاف من يروي عن الراوي عن المعصوم ع فانه يحكي ما هو ظني له انه من المعصوم ع والا
على ظنية الدلالة فيجري ذلك المقايسة بالنسبة الى ورود صدور الخبر ايضا قوله وليس غرضه ان لا يتوهم هذا المعنى
اه من كلامه قوله فالنص المحكي اولى وقد عرفت ان هذا التشبيه لا يصلح على ما ينبغي عليه المقام وان كان موافقا
لغرض الحاجبي كيف وليس موافقا لغرض الحاجبي **المقصد الثاني** في الكتاب **قانون** الحق جواز
العمل بمحكمات الكتاب نصا كان ام ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بالكتاب على ما نسبت بعضهم النبي
وقالوا ان مذهبهم ان كل القرآن متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو ظاهر الا
من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من وفصل بعض الافاضل ان اراد انه لا يجوز العمل بالظاهر التي ادعيت افادتها

للظن المحتمل لمثل التقييد والتخصيص والنسخ وغيرها من الصور واكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد
الظن وما افاد الظن منه فقد منعنا عن العمل به من قبول ذلك في القرآن ومحكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام مفهم
وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل اقول وهذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه
الذي ذكروه لا اختصاص له بالكتاب بل يجري في الاخبار ايضا وقد مر بيانه في باب وجوب البحث عن المخصص في العام
بل النزاع في المقام انه هل بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذي دل على ان
علم القرآن مختص بالمعصومين عليهم السلام وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وزمان دون زمان واما ما
ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عروض الاختلافات لا في اول زمان النزول فنقول للخصم بجواز العمل بها في الصدر الاول الذي
به المشافهون فلان الظاهر قاضية بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل
ومعرفة وقصصا ومواعظ ووعد ووعيد واخبار الماضين وما كان ذلك الا لان يفهم قومه ويعتبروا ويتنبهوا وابين فهي
فهموا وقطعوا بمراده من دون بيانه صلى الله عليه وآله وما جعل القرآن من باب اللغز والمعما بالنسبة اليهم مع ان المعنى المعمى مما يظهر للذكي
المتامل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثبات النبوة انما هو مبني على ذلك اذ النبوة انما تثبت بالمعجزة ولا ريب ان من اظهر
معجزات الانبياء واجلها واثبتها هو القرآن والحق ان اعجاز القرآن هو من وجوه اجلها واقواها البلاغة لا مجرد كونه مخالفا
لاسلوب سائر الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال وهو لا يعرف الا بمعرفة المعاني والعقول
بان القرآن تتوقف فهم المعاني على بيان النبي صلى الله عليه وآله دون ان يفهموه بانفسهم ثم لعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الاخبار في
الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريبة من التواتر ومتواترة منها ما ذكره امير المؤمنين عليه السلام في خطبته المذكورة في
نهج البلاغة قال فيها والصلاة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون الى الحق هاديا
ومن جملتها تشبيه القرآن امر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى اخر ما ذكره من النمط ومنها
خبر الثقلين الذي ادعي تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت عليهم السلام صريح في كون كل منهما
مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض روايات يدل على توقف فهم جميع القرآن ببيان اهل البيت عليهم السلام فان
فان ذلك لاجل افهام المتشابهات وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فانا نعترف بما قاله تعالى هو الذي انزل
عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب الآية فان المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة والمحكم في مقابله وما قيل ان المراد من المتشابه متشابه

فيحتمل

فيحتمل ان يكون الظاهر منه لجهالة معناه بالنسبة الى الواقع وكذلك المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاحكام من الاخبار
لان المحكم هو ما يرادف النص والمراد بالمنسوخ نفسه مما لا يخفى ذوي المعاني الغني عن البيان مع مجرد عادة الله في بيان
الاحكام على المنطوق من الكلام وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقائق
وبالقرائن في المجاز اذ مع احتمال المجاز المرادة واختفاء القرينة على السامع واحتمال اشتباه قرينة بقرينة اخرى وكثيرا ما
يعهد من نبي او وصي ولا استعلم نبي من حكيم وعاقل وسفيه وجاهل التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في
انه هل حصل له اليقين بمراده ام لا اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر على الله العزيز لو استفسر وبين له ثانيا ايضا فلا
فلا ينفك ذلك ايضا غالبا من لفظ اخر محتمل لتلك الوجوه وهكذا او يجيء زيادة توضيح لذلك فالمراد من
التشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع مترددا لاجل تعدد الحقائق ولاجل اخفاء القرينة المعينة
للمجاز لتعدد المجازات وهكذا والحاصل ما لم يكن له ظاهر يعتمد عليه سواء لم يكن له ظاهر اصلا او كان ولم يعرف واشتبه
دلالته في غيره فمما وضح دلالته اما للقطع بالمراد او للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان
به فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذا ودع عنك ما استشكله بعضهم في هذا المجال لاطلاق المحكم في كلام
بعض الاعلام على ما يرادف النص ويدعي استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا وان في بعض ما يدل على ان
المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابهات انه مثلها
في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم لانه يجب العمل به فهذه الآية محكمة لا تشابه فيها ولا يحتاج في بيانها الى
الى كلام الائمة عليهم السلام ومما ذكرنا يندفع ما يمكن ان يحتج على الاستدلال به من رواية الثقلين ايضا من ان الامر بالتمسك بكتاب
الله على انه يمكنه الفهم بنفسه بل لعل المراد منه هو الاستصحاب للفهم بعد الافهام فان لفظ ما ان تمسكتم
لن تضلوا لفظ النبي صلى الله عليه وآله لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة النزاع ولا ريب ان المتبادر منه التمسك بلا واسطة والاحتياج
الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان الامام عليه السلام فانه يشمل العربي الفصيح ايضا فمعنى لانه لزم وجوب ان
يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم لو كان عجميا مثلا الا البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا لا ينافي
دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام عليه السلام بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي ايضا ومنها الاخبار الكثيرة
التي ادعى تواترها في عرض الحديث المذكور على كتاب الله تعالى والمراد بكتاب الله تعالى هو ما يفهمه اهل اللسان منه

وما يتوهم ان العرض على بيان الائمة ع للكتاب ايضا تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد على البيان لا
على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة ع بالكتاب لاصحابهم مع تمسكهم بذلك واستدلال
بعض الاصحاب على بعضهم وهي كما ترى جمل متفرقة في مواضع شتى لا نطيل بذكرها وحاصلها الجواب ان هذه القصص من
الواضحات التي لا تحتاج الى البيان واما ادلة الاخباريين فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القران في النبي ص واله والائمة ع
رواه الكليني عن الصادق ع قال انما يعلم القران من خوطب به فعلى جميع الخاصين بهذا الحكم على الموجودين في زمانه كانوا
ممن خوطبوا به فلا يختص بهم وما رواه في الروضة عنه ع واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ احد من خلق
الله في دينه بهوى ولا راي ولا مقاييس قد انزل الله القران وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقران ولتعلم القران اهلا
ان قال وهم اهل الذكر الذي امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم
معناها انحصار العلم بالكل واحدا ولو فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح ايضا في ان العلم منحصر فيهم
راسا وقطعا ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا بما بينوه لنا ولو لم نذره في سبيله كيف ولا خبر يدل على ذلك
لا صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز العمل بالراي وانتى بمضمونه الشيخ الطبرسي قال في مجمع البيان
واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص والائمة القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح
قال وروى العامة عن النبي ص انه قال من فسر القران برايه فاصاب فقد اخطا وفيه ان الظاهر ان المراد بالنهي كما
ذكره المحقق الطبرسي حيث كشف المعنى المراد من اللفظ المشكل وقبله التفسير كشف المغطى ولا ريب انه لا يجوز الحكم
بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القران بالراي ومجرد الاستحسانات العقلية دون نص صريح من الائمة ع
او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالراي وجواز العمل بالظاهر ويمكن ان يراد ان من ترك متابعة اللغة
المتعارف في بيان المعنى وابدع معنى للفظ بمجرد الاستحسان فهو مع انا نرى ان المحقق الطبرسي كثيرا
ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص واثر واما ما ذكره المفصل انه يجوز العمل بالقطعيات
دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما مر من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث
انه ظاهر فلا يضر هذه المحتملات قبل طرو هذا الاشكال وان بني على ان الكتاب اذا نزلت لتبين كان يجوز بها العمل يعني
بها ناسخ او مخصص او مقيد واما بعد سنوح هذه العوارض فيحمل على مقتضى ما ذكرنا علم بها على
وجهها

وجهها ان الحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من تعارض الادلة والمجتهدون ايضا يقولون
بانه لا يجوز العمل بالاصل الابعد ملاحظة المعارض ينادي بذلك اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب
القطع بالعدم او الظن وما يدعي ان الحاصل من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة ع كانوا يعملون بالاخبار العامة من
بعض الورود من دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا يعملون بالايات كذلك واجماعهم المستفاد من تتبع الاخبار مع الداعي لا
خروج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فانه من قبيل الدعاوى ونظيرها في نقول ما قلناه في الاخبار انه يجب الفحص عن
الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على
ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالايات ففيه وان كان
لا يتم الا الزاما ولا يعني هذا المفصل ان ادعى انها من المحكمات القطعية الدلالة لان الظواهر ان دل الاتهام لخصوصها
في اصول الدين ثم قطعيتها لانها عمومات واطلاقات مخصصة بالظواهر لما بينا ومن الادلة الدالة على حجية الظن
الحاصل من التخاطب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في مثل زماننا كما سنبينه ومن
ذلك ظهر ان حجية ظواهر القران على وجوه فبالنسبة الى بعض الاحوال معلومة الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة
الى غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما بالظن بعدم حجيته كان نستفيد من دلالة الاخبار وجوب التمسك
بها مع فهمهم شيئا واما بالظن لم نعلم بحجيته بالخصوص كان نعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر بضميمة اصالة
عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما تثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام
التي عنه والحصار الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطاب بالمشافهين فكون دلالتها على
حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرد حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فينخرج
ايضا في القسم الاخر فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام قانون قالوا القران متواتر فما نقل باحاد
فليس بقران لانه مما تتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقتضي تواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنه
من التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام واما الثانية فظاهر وان دل ما تواتر القران في الجملة ووجوب العمل
بما في ايدينا اليوم فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ولكن جميع ما نزل على محمد ص غير معلوم وكذا وجوب تواتره
واما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق المعجز واثباته لمن سلف وعبر فيما لا نرى ان بعض المعجزات ثبت لهم

تواتره وايضا لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما منعوه في شهود الامام عم واما الاول اعني ثبوت جميع
ما نزل فيظهر بتوضيح يرسم مباحث الاول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن وعدمه فعن جمع
اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ
احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين
عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يعطي ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين عم
كان زيادة لم توجد في غيره انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد والادلة على الاول
على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله في رسالة منبع الحياة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما
روي عن امير المؤمنين عم لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال سقط بينهما اكثر من
ثلث القرآن وما روي عن الصادق عم في قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس قال كيف تكون هذه الامة خير امة وقد
قتلوا ابن بنت رسول الله ص وليس هكذا نزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت عم ومنها الاخبار
المستفيضة في ان آية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي وان لم تفعل فما بلغت رسالته
الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم ومنها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي
كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين عم وكانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام وما يوحى
اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين عم لانه كان يدور
معه كيفما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع
امير المؤمنين عم القرآن كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر لسنا
بحاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال عم لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم عم الى ان قال وهذا القرآن
عند الائمة عم يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام باسناده الى سالم
بن سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله عم وانا استمع حروفا من القرآن ليس ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله
عم مه كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم عم فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي
كتبه علي عم وقد يوجه هذا الحديث وامثاله مما يدل على ثبوت شيء او نقص من هذا القرآن الذي في ايدينا بان المراد

ما نقص

ما نقص المعنى وتغييره الى ما ليس مراده تعالى او نقص ما فسره به بعض ائمتهم عم كتبوا في مصاحفهم تفسير الآيات وا
كانوا يتلفظون بها فنهوهم عن ذلك وان اصحابهم كانوا يفسرون الآيات بشيء لم يكن اظهاره صلاحا فامروهم
بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم عم فيظهره لا انه كان شيئا داخلا في القرآن فاخرجوه وهو بعيد ثم قال السيد ره
بعد نقل الحديث وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا بهذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر
حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي فلولا حصول الحكمة بينهما لما ارتكب هذا الامر الشنيع
الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد ابن طاوس ره انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعظم علماء
العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس في
المدينة منها مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا
ثم عدد ما وقع فيها من الاختلافات بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد ره
الاختلاف الواقع في زمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم كان خاليا من الاعراب والنقط كما هو الان موجود في
المصاحف التي بخط مولانا امير المؤمنين عم واولاده المعصومين عم وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا عم نعم ذكر جلال
الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية لعنه الله وبالجملة لما
رفعت اليهم المصاحف على تلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وامالتها وادغامها ونحو ذلك من القوانين
المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال
محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني
انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف
ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن ارجح منهم مع ان زمان الصحابة
ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس يأخذون القرآن عنهم ثم ذكر ان الصحابة على نبيهم ص يذادون
عن الحوض اذ سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه
عن الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وقوله
نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في القرآن الذي بايدينا فيكفي كونه محفوظا عند الائمة عم

حفظ اصل القرآن في مصداق الآية ولا ريب ان ما في ايدينا ايضا محفوظا من ان يتطرق اليه نقص اخر
او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله لحافظون لعالمون وان القول بجواز التبديل فتح لباب الكلام على اعجاز
القرآن وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة الذين هما مناط
الاعجاز بحالهما بل سائر وجوه الاعجاز ايضا مع انه لم ترد الاخبار على حصول الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع
الشيخ والطبرسي في التبيان ومجمع والذي لم يرد دليله في الاخبار عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذلك لم
وقوع التحريف في آيات الاحكام مع انه لو وقع فليس اعظم من غيبة الامام عم وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب
بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار عليه ونحو ذلك فغير ان ما ورد من تلك الاخبار عن النبي ص لا ينافي ما ذكرناه
فانه امر ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة عم فلا ينافي
تجويزهم العمل بها من باب التقية وحكم الله الظاهري كما تحقق في القراءة السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك او نقول
انا نلتزم تغيير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي بايدينا اليوم بل هي صحيحة وان كان لا ينافي حذف بعض الكلمات
عنه ككون اسماء اهل البيت عم والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام ايضا بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع
على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم الثاني المشهور كون قراءة القراء السبعة متواترة وهي المروية عن
مشايخنا السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة
من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلاث الباقية ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور
بين المتاخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد ره في الذكرى والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهيد ره
عن المتاخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فتجوز القراءة بها مع
ان بعض محققي القراء من المتاخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون على ما
يعتبر في التواتر فتجوز القراءة بها ان شاء الله انتهى وبعضهم زاد على ذلك وهو مهجور وانكر بعض تواتر السبعة وافقه
جماعة من اصحابنا وقال السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر فقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس
في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل او
لادهم شركائهم ونجم الائمة الرضي ره في موضعين في شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف على الضمير

المجرور

المجرور اعيد الخافض ثم ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك
مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما ان كانت ادائية اي من
قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا
في المعنى فلا تتعلق فائدة مهمة بتواترها اقول والظاهر ان مراد الاصحاب ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها
عن النبي ص عن الله كما يشير اليه ما سننقله عن شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلنا في القانون السابق
نعم ان كان تواترها عن الائمة عم بمعنى تجويزهم عم قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها
عن الشرع لامرهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية
صدورها عن النبي ص ووقوع الزيادة والنقصان والاذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط
واما الاستدلال على كون السبع من الله بما ورد في الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى
بعض العامة تواترها واختلفوا في معناها على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل
القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها مفرقة في القرآن
فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد
سبعة اوجه على انه قد جاء في القرآن ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله تعالى ملك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما
يبين ذلك قول ابن مسعود اني سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرؤوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال
واقبل ونحوه انتهى وفي غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه ومن القاموس مثل ذلك مع ان الكليني ره روى في الحسن كالصحيح
عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عم ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال
كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي والظاهر انه عم كذبهم لا على قصدهم من انه نزل على
سبعة احرف على القراءات السبع كما هو الظاهر من قوله عم نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة
الخبر اذا اريد منه اللغات السبع والبطون السبعة او نحو ذلك مثل ما روى اصحابنا عن امير المؤمنين عم انه قال ان الله تعالى
انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها روى
العامة عن النبي ص وكذلك ما رواه ايضا عن زرارة عن الباقر عم قال ان القرآن واحد نزل من عند الواحد ولكن الاختلاف يجيء من

قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبعة ما رواه في الخصال عن الصادق عليه السلام حين قال له
ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القرآن انزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال
هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه صلى الله عليه وآله ايضا ان القرآن نزل على سبعة احرف لكل آية
ظهر وبطن ولكل حرف مطلع وفي رواية اخرى ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن ثم روى
في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن آبائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اتاني آت من الله تعالى فقال ان الله يأمرك
ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله تعالى يأمرك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف
وهذه الروايات مع ضعف سندها ايضا غير واضحة الدلالة على المطلوب وكيف كان فمن عول على تواتر السبعة عن النبي صلى الله عليه وآله
كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ان لكل قارئ راويان اختلفا في القراءة ثم تعقب المتواتر في الاعصار
اللاحقة وايضا تواترها كيف يفيد وهم من آحاد المخالفين لتشيعه وابن تيهم كما تقدم واسنادهم الى النبي ان
ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا وقرأ عاصم كذا وفي قراءة المذكور
وقراءة علي بن ابي طالب عليه السلام واهل البيت عليهم السلام كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله كذا كما يظهر من الاختلاف
في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة السبع قسيمة لقراءة المعصومين عليهم السلام فكيف
يكون القراءات السبعة متواترة عن النبي صلى الله عليه وآله انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن
شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرأ كذا بمعنى ان الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص
بالنقل انما هو لاجل مسألة الاختيار والترجيح لا رواية اصل القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك
وذلك لا ينافي مخالفتهم للمعصومين عليهم السلام ايضا لانهم كانوا يختارون ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم تواتر السبع
باختلاف القراءة في ترك البسملة فقد نقل متواترا عن كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان
الصلاة بتركه فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وفيه تامل واما على ما بنينا عليه من كون ذلك تجويزا من
الائمة عليهم السلام فيصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة من كون البسملة جزءا وانعقد اجماعهم عليه ثم
الشهيد الثاني ره قال في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد
انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة

من اهل

من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يكن مترتبا بعضه
على بعض آخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقى آدم عليه السلام من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما
متواترا بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها
زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه
واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكلام من عند الله تعالى نزل به الروح
الامين على قلب سيد المرسلين صلى الله عليه وآله تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث
غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد من السبعة هي الاحرف التي
ورد في النقل عنها ان القرآن نزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى كلامه ره وانحصار القراءة
في السبع المتشابه المتقدم والاظهر انه ابتداع تحقيق يعني انها في الصدر الاول لم تكن منحصرة في السبعة والعشرة بل كانت
ازيد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان المنحصر فيها في الصدر الاول انما هو هذه القدر كما يشير اليه ما نقلناه
عن النهاية ثم ان ما توافقت فيه القراءات فلا اشكال والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما اختلف به الحكم
في اللفظ مثل يطهرن ويطهرن فان ثبت مرجح كانت للتخفيف فيعمل عليه وربما يؤيد بما ذكرنا وقوع الخلاف
في هذه الآية والتعبير بالتخيير في العمل وقال العلامة ره في المنتهى واحب القراءات الي ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن
عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة
المد وذلك كله تكلف ولو قرأ به صحت صلاته بلا خلاف الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونها قرآنا
وذهب بعض العامة الى انه كاخبار الآحاد يجب العمل به وهو مشكل لان اثبات السنة باخبار الآحاد قام الدليل عليه
بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر
او لا لانها لم تنقل خبرا والقرآن لا يثبت بالآحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه
ولكن ثبت الحكم عندنا من غير القراءة **الفصل الثالث** في السنة وهو قول المعصوم عليه السلام او فعله او تقريره
الغير العادية وفيه مطالب **الاول** في الحديث وانواعه الحديث هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره
والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخل في السنة ولا حكاية هذه الحكاية داخل في الحديث واما نفس

القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقرآن والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي
والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل
فيه اهل الكلام المسموع من المعصوم والانسب بقاعدة النقل هو عدم الدخول لكونه كلام المعصوم ع في الاغلب امرا او اصل
نفسها بخلاف حكايته فانه دائما اخبار ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه
ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ع ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة والتابعين
ايض والكلام فيما يرد على التعريفات واصلاح طردها وعكسها يشغلنا عما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان
الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه
على الاول واما على الثاني فهو كلام يكون لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول
اللفظ وان كان في الذهن ليدخل مثل علمت وليس المراد بنسبته في جملة القيام الخارجي حتى يتنافى كونها امرا اعتباريا
لا امرا مستقلا موجودا او ايضا الوجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه
ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فيقال زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج
لا لنفسه واما حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج
فالحاصل ان الوجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض الحصول والوجود وجودين حتى
يكونا موجودين خارجيين لزم التسلسل فيتحقق لحصول القيام امر خارجي لا موجود خارجي وكذا الوجود وجود زيد وبا
لجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن اليه ام لا واما الانشاء فانما يثبت نسبته بالتفات الذهني
اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي فعن لنا بعت اذا استعمل على وضعه الحقيقي فلا بد ان يكون البيع
واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يحكيه بخلاف بعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي ذلك جواز
التعليق على شيء كما في الظهار مثلا ان يقول رجل لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان
كان لا يحصل بمجرد النطق بل يبقى معلقا بحصول الشرط ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ يحصل به ولا فما
له اصلا وحيلولة تعلقه عن اثره وتاخيره عن موثره لا ينافي حصوله به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تاخر زمان
الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقيل في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل

التصديق

التصديق والتكذيب وقد يعترض عليهما بانه لو قال لاحد زوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر امي فاخبرته احديهن بذلك
يقع الظهار لصدق الخبر ويشكل بان المتعارف في ذلك ارادة الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلول الخبر
والكذب انما هو احتمال عقلي وان علم ان المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان في هذه التعريف للخبر بذلك مع انهم
الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق
الاعلام فلا دور او ان المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان
شئت تعريف صدق الخبر فيقال صدق الخبر مطابقته للواقع ولا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه
على اقوال المشهور والاقوى ان الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته للتبادر والاجماع على ان اليهودي
اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقته لا
عتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق
والسماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند
المخبر والعلم هو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب
وهو الحكم الجازم الغير المطابق للواقع سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور اي الحكم الذهني الجازم الذي
يقبل التشكيك فمن اراد من قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور في بعض افراده فيشمل العلم والا فيخرج عنه العلم
وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل ويدخل غير الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك بما قيل ان العلم
هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى هذين والظن وهو منقوض بالجهل المركب وما قيل في دفعه ان
الجهل المركب يقبل التشكيك مطلقا بمعنى انه يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان
قلت المراد من قبول التشكيك احتماله نفس الامر لا مجرد حصول الشك للمخبر فيرد عليه ان المراد ان الاعتقاد الجازم المشهور الذي
يقبل التشكيك بما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون والمجزوم به والاعتقاد المشهور صادق عند النظام
بخلاف الموهوم يعني اذا دار الخبر على الطرف الذي مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده لعدم مطابقته
لاعتقاده وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد راسا والمراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب والا فلا حكم للشاك حتى يتصف
ان حكمه صادق او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم

كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاقتصر بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم
واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنته شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تاكيد
الكلام بانواع التاكيد من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يقال ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطاة
الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا لانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب
لما ذكره وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعة وثالثها انه راجع الى لازم
الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم متسمون بالكذب وهو عادتهم وسمتهم
نعتهم شهادتهم ولا نعتمد عليهم فان الكذب قبيح وخامسها انهم كاذبون في تسمية الشهادة لاشتراطهم
القلب واللسان في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كانه اخبار بان ذلك شهادة فيؤل التسمية الى الخبر والا فالتسمية ليس
بخبر وبما منع اشتراط التواطؤ في مفهوم الشهادة وسادسها انه على فرض تسليم رجوعه الى قولهم انك لرسول
الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم
على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب
الجاحظ الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وحاصله
ان الخبر اما مطابق للواقع اولا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور
والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والبواقي وسائط بينهما
واستدل على ثبوت الواسطة بينهما بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الاخبار حصر واخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن الحشر والنشر
والمعنى في النشر وهو بنبوته في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو الظاهر من مفاد كلمة ام والهمزة ولا بد
ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته وغير الصدق لاعتقادهم عدم دلالته قولهم
ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون هناك واسطة يحمل عليها ذلك الثاني لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون
باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما بزعمهم والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر
ليس من قسم الصدق ولا الكذب بل هو شيء ثالث لا ينافي صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم دليل
على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء والافتراء هو الكذب عن عمد ولا عمد

للمجنون

للمجنون فحينئذ ترديد بين نوعي الكذب وتوضيحه ان القصد مأخوذ في مفهوم الافتراء وهو المتبادر الى الافهام
المنسوبة الى ذوي الارادات وكذلك ذكروا في خيار المجلس المستفاد من قوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فان التفرق عن غير
اختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد اجراء ذلك في في الافعال فيعتبر ايضا في عدم الافتراق القصد والاختيار
ولو سلم عدم دخول القصد في الموضوع له والى جهة الاستعمال فنقول لان الدليل دال على ما افتراه من مذهب
المنسم فنحمله هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا بين الادلة ورد على الجواب بانه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام
الذي لا قصد معه ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام خبرا ممنوع الا ان يمنع كونه كلاما وهو كما ترى واعلم
ان هذه الاية على فرض تسليم دلالتها انما تدل على ثبوت الواسطة لا على تحقق معنى الصدق والكذب فان غاية ما يثبت من
من الاية اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم واما الحصار فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب فيها
فالصدق بطريق اولى ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما يثبت واسطة واحدة من الوسائط وهو كون الخبر لا
عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما ذكره العضدي وحكى الشيخ البهائي رحمه الله ان الثابت بها
ثلث وسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد
ان الشك في الصدق لا يكون الا عن جنون فكيف اعتقاد الصدق اعتقاد وتوضيحه ان الكفار يقولون ان خبره عليه السلام
مخالف للواقع جزما فان من اخباره بنبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب ولا ينافي طريقة العقلاء ان كان يعتقد
المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني نسبته بالمجنون حينئذ الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا
يصدر مثله الا عن المجنون ويرد على ما ذكره انه لا يثبت الا واسطتين لانه لا يبقى في حال الادخال الا قصد فيه ولا
شعور في الكلام لان التشبيه بالمجنون اما من جهة خيالاته وافكاره او من جهة مطلق تكلماته واطواره ولا يمكن الجمع بينهما
في التشبيه فان امره هو امر واحد وجزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد المحتملات اما كونه لا عن شعور والعياذ
بالله او عن اعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجتمع احد الاحتمالات الا مع الاخر فاما يقال انه لا يقول الا عن شعور كالمجنون او يقال
انه يشك كالمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع بين الاخيرين ايضا الا ان الاستلزام العرضي والحاصل انه لا يمكن
في تشبيه الخبر بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق ان الاية لا تثبت الا الخبر لا عن قصد وشعور ولا يريد التشبيه في ظهور
كلام المجنون وحاله والخبر عن اعتقاد مع عدم المطابقة للواقع لو اريد التشبيه باطوار المجنون وخيالاته ولا يبعد ترجيح الاول

لكونه اكون في سقوط الاعتبار صورة ومعنى ومقابلته بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره العضدي وموافقه
الجماعة ايضا غلط لاحظ الشهيد في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ ثلثيه بالنسبة الى الاخبار بدون الاعتقاد
والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو مقابلته ليدخل الشك ولذلك لم يلتفت اليه الجماعة ثم ان في كلاما طار قالم يلتفت
اليه من قبلي عمن الى اليه التامل فيما ذكره الشيخ البهائي ره من فروع المسئلة في حواشي زبدته فقال ومما يتفرع على هذه
كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها ام لا ان المدعي لو قال بعد البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار
تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي فان دعواه
على المختار تسقط دون المذهبين الاخيرين ولو قال المنكر صدق شهودك فهو اقرار على المذهبين دون مذهب النظام
قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان
فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا واما
على مذهب النظام لم يكن اقرارا انتهى كلامه اقول الذي يظهر لي ان مناط الاقوال الثلثة في وصف الخبر بالصدق و كون الصدق
الكذب والحكم عليه ان شهد بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا يدعي ان الصدق
هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع
وكذلك الجاحظ لا يصفه به الا ما يعتقده كذلك واما المحققون فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق
انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد مما لا بد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الكذب
والصدق لو كان نفس الامريا والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس الامريين الا ما يعتقد صدقه او كذبه فلو كان شيء مطابقا
مطابقا للواقع واعتقد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطي
لمن اخبر بصدق شيء فاعطاه الشخص لم يعتقد في حقه الصدق لكنه كان في الامر صادقا فبر نذره اذا ظهر له بعد
ذلك انه كان صادقا بالعكس قلت اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يثمر في
الفروع هو ما عندنا اتصافه به في نفس الامر واعتقدناه وبين الذي في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها مع
انه يجري في ذلك على المذهبين الاخيرين ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر
وكذا الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا انتزه فيتصف بالكذب يعني الله
ذلك

ذلك الخبر كذبا اساسا لا بمعنى انه صار كذبا الآن ولا بمعنى انه كون الخبر صدقا في وقت كذبا في آخر في نفس الامر بل انما
ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان انه فعل ما هو كتابه في نفس الامر لا ما هو كتابه بعنوانه فلا بد في
الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد فالكتابة امر مستقل ملحوظ بذاته قبل الاسناد غاية الامر انه معين
بادراك المدرك ضرورة بمعنى ان من يلاحظ نسبتها الى فلان يعرفها ويعلم انها كتابته الى فلان اذا عرفت هذا
وتاملت فيما ذكرنا تعلم ان لا محصل للتفريعات التي ذكرها هؤلاء لان قول المدعي كذب شهودي معناه كذب شهودي
في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني قالوا قولا كاذبا في الواقع على اي تقدير كان من الاقوال الثلثة وهو يستلزم بطلان
على الاقوال الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان معنى قول المدعي
كذب شهودي هو انهم اعتقدوا عدم مطابقته للواقع كما بينا لك سابقا وهو اقرار ببطلان حقه فان الاتباع انهم كذبوا
لاعتقاد الواقع وكان دعوه فهو يثبت له وان لم يقصده وليس معنى كذبوا انهم اخبروا بغير علم واعتقاد فان هذا معنى
في اعتقادهم يعني قالوا قولا مخالفا لمعتقدهم واذا صرح بهذا المعنى فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق
ولكن ليس هذا نصا في لفظ الكذب المطلق وبالجملة كان نفس المخبر اذا قال الخبر كذب معناه على مذهب النظام غير
موافق لاعتقادي فظاهره عنده ومن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا يبالي من انه غير موافق لاعتقاده
ومن فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكروه هو كلام له خارج يطابقه اولا يطابقه
والمراد بالخارج هو خارج المدلول وان كان في الذهن كما اشرنا ولا ريب ان النسبة التي هي خارج المدلول انما هو
مكتوب في اللوح المحفوظ او ما يدركه المدرك ويزعم انه هو ذلك المكتوب فهذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب
في الواقع فحقيقة مذهب المش في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح
المحفوظ من حيث انه مكتوب هناك وان اخطأ الواصف به في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام
هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث انه اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق
والكذب يلاحظ بالنسبة الى كل المذاهب بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال زيد قائم والمفروض
في اللوح المحفوظ قيام وكان اعتقاد المخبر عدم قيامه فالخارج عند المخبر هو عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح
المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن سمع هذا الكلام ويعتقد ان فيها قيام

زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لابد
ان يتصف بالصدق والكذب مط فان الخبر نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر
فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفة اعتقاد المخبر فقط وذلك
يستلزم على ما زعمه ان يكون من مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب وهو ولحن لان
الخبر نفس الكلام لا من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد من جابر في اعتقادي على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات
فلا بد ان يكون مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس
من تكلم به واخبر به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم هو
الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون حيث ان الوصف بالكذب هو الله تعالى مع ان علمه تعالى يخالف المعتقد
فوصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لاجل محض كونه مخالفا لاعتقاد المخبر به فيفهم ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون
بالنظر الى اعتقاد المخبر يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفا بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم
وبالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لانه كذب عند غيرهم ايضا فمن لم يعتقد ذلك والا فيلزم ان يختص اتصاف الخبر
بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتم حتى لا
نتوهم ان ما ذكرناه هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد
انهم لكاذبون في زعمهم فانه لمعنى اخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون
لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع
على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالاية يعترف بان الله تعالى اطلق الكذب على مثل ذلك فان ما
شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه برجوع قوله لكاذبون الى هذا الخبر ولا الى منع كونه لاجل
مخالفته لمعتقدهم من حيث انه يخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من انه حيث انه يخالف للواقع
في معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب اخر عن استدلال النظام غير ما ذكرناه سابقا وهو ان ذلك محض
تقييد الاطلاق الاية وهو خلاف الظ فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لا يقال يلزم من ذلك وان كان لا بد من التقييد
تقييده بما ذكروه في جوابه على المنهج الذي قررناه هنا ثم بالتامل فيما ذكرنا تقدر على معرفة بطلان سائر التي
ذكرها

ذكرها ووافقه الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد في ذكر الفرع الاخير لكنه ره لم ينقل فيه مذهب النظام بل
اكتفى بمذهب المشهور ومذهب الجاحظ كالعلامة ره في التهذيب ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة ما لو شهد فلان
شاهدان بان عليه كذا انهما صادقان فانه يلزمه الان على القولين معا لما قررنا ان الصدق هو المطابق للواقع واذا
كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه يصدق كلما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا
صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقديره فيكون ذلك عليه الان ومثله ما لو قال ان شهد علي شاهد فهو صادق الى ان قال انه
يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام فيه ما مر بل هنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ما يخبر به الشاهد
هو مطابقا لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من الاطلاق في هذه المقالة وان كان القائل على مذهب
النظام ايضا وان اراد نفس تفريع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر اخر لا دخل له فيما نحن فيه وهو
منع استلزام ثبوت الحق بل الحق خلافه وناقشه المتاخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان العضدي قال في
كلامه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الا ظنا فيها كثير نفع والظ انه اراد من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف في
نفس اللفظ لا المعنى المتنازع كما يظهر من التفتازاني ايضا لكن يحتمل ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا
ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا الكلام المسئلة لفظية اي لغوية لا تتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود
تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب له وليس المراد به نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الا
مدي لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معنى اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها
بعلم الاصول ولا يوجب عدم المنفعة بسبب كونه غير متعلق بمسائل الاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الا
من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب وكذا صيغة لا تفعل للتحريم ام لا وان الجمع المحلى للعموم
ام لا والمفرد المحلى هكذا فان قيل نعم ولكن هناك فرق وهو ان ما يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل
هو ما كان بمنزلة القاعدة لا يستخرج احد المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع الهيئية كصيغة افعل والمشتق و
الجمع المحلى وامثال ذلك مركبا او مفردا او مثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا في مثل وبعولتهن احق
بردهن ومثل ان الضمير الذي يسبقه مضاف ومضاف اليه مثاله على الف درهم الا نصفه هل يرجع الى الاول
او الى الاخير مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او الخمسمائة بل وبعض الاوضاع المادية ايضا من جهة

العموم والخصوص وغيرها كالنزاع في كلمة كل انها للعموم اولا وكذا من وما وانهم لذوي العقول او لغيرهم
بل في منسك اللفظ فيما حصل فيه تغيير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم معناهما الامساك
والاركان المخصوصة ام لا مما ادعى فيها ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في
علم العربية مثل معاني الباء ومن والى وغيرها في ذلك وبالجملة ما يتعلق بعمو فيه حال استخراج الاحكام الشرعية
فان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد عموم الحكم او خصوصه او
يفيد نحو اخر عن الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص وكذلك ما يتعلق بالموضوعات التي اخترعها الشارع نقل نص
الشارع في اوضاع هذه الالفاظ هل على معانيها التي اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن سائر
المادية مثل ان الصعيد هو التراب ام وجه الارض وهل الانفحة هو الكرش او الشيء الاصفر الذي يتحول
من اللبا وهكذا ولا يبحث الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل واشباهها
من باب الصلوة والصوم واشباههما العدم تجدد اصطلاح فيهما كما اشار اليه التفتازاني فلت نعم ولكن عادة
يبحثون عن الخبر والانشاء والامر والنهي واشباهها مما يترتب عليها من الاحكام وذلك لاجل احتمال تجدد
اصطلاح او دعوى شرعية وتغاير العرف واللغة فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه
معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك يبحث عنها في علم الاصول فكلما يتوقف معرفة المذكور
عليها فاذا كان لفظ مستعملا في تعريف المذكور وكان مختلفا فيه في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا
بمعرفة ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف معرفة الخبر ولا يتم الواجب ولا تتميز حقيقته الا به
حالهما مثل حال الصعيد والانفحة فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من جهة دعوى
تغيير الاصطلاح كما نقل عن الاصوليين ولا انه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول
فبقي الكلام في ان البحث في تغيير اللفظين والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المذكور او نزاع حقيقي
وقد عرفت الوجه وان الظاهر انه ليس بلفظي ولكن لا ثمرة فيها يعتد بها ثم ان كلام العضدي على ما كان في
اخر البحث قابلا لما ذكرنا لانه حكى المذاهب الثلثة ثم قال والذي يحسم مادة النزاع الاجماع على ان
اذا قال الاسلام حق علمنا بصدقه واذا قال الخلاف حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي

كثير نفع

بسم الله

٢٠١

كثير نفع ويمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى ما ذكرنا واما الكلام فلا يمكن تنزيله على ذلك بل
مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد حميد الدين رحمه في شرح مذهب المصنف من ابن الحاجب
عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في اخر كلامه وهي لفظية و
الظاهر ان المسئلة المعقودة ونقل الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا وتنظر فيه وقال بعد نقل قول الجاحظ
بالواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر اما مطابق للمخبر عنه او لا فان
اكتفى في الصدق بالمطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق
والعلم بالعدم بالكذب يثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم بالملاحظة
ملاحظة انتهى قوله ووجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب
شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك عد العضدي على ما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب
لفظيا بما هو خلاف الظاهر وليس له فيها كثير نفع اذ النزاع المصطلح لا نفع اصلا الا انه قليل النفع
فاخذ بمجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى حال النزاع وجعله نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب
وقال انه خلاف لفظي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب كثير نفع صفة تقييدية لا توضيحية ولو كانت الفروع
ذكرها البحث الهادي لكان فيه كثير نفع فتأمل في اطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمق النظر في مقاصده ومبانيه
الى ان تهتدي كما لي مقاصد الكتاب ولا تلحظ اليه بعين الحقارة والحجر عن اختتامه ثم بعد ذلك فاما قبولا واما
واما عفوا والله الموفق للصواب الاول المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم
من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رأيت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو يتصف بالكذب
وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذا اذا رأى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رأيت رجلا فهو صادق لان المفهوم من اللفظ
مطابق للواقع بل والاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقدا في شخص الرجل مطابقا للواقع نعم على مذهب الجاحظ
والمعتبر في مطابقة الواقع مطابقته واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا
لنفس الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة
ذلك الا انه تصادق مدار عدم ظهور الفساد ثم ينبغي التنبيه الثاني ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية

دون النسبة الخبرية التقييدية مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك
لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس
كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من
حيث هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتمل عند العقل مطابقتها ولا مطابقتها واما النسبة الذهنية
في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انما تشعر بذلك
من حيث ان فيها اشارة الى نسبة خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة
ذهنية على وجه تشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر
فتلك النسبة الذهنية لا تستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة
الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من
حيث هي هي جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت
بينهما نسبة ذهنية على وجه لا تشعر من حيث هي هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة
الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام الا يوصف شيء الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية
تشعر من حيث هي هي بما يوصف باعتبارها المطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث
هي محتملة لهما واما التقييدية فهي تشير الى نسبة خبرية والانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك
الاعتبار يحتملان الصدق والكذب واما بحسب مفهومهما فلا فصح ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص
الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة بمعنى انهم لا يصفون
بالصدق والكذب حقيقة الا النسبة الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرهما مجاز ويتفرع على
الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب فمن نذر لمن قال الصدق ان يعطيه درهما وقال احد يا زيد الفاضل لا
يبرء الناذر باعطائه وان وافق فضله للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة الثاني
الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة ونظرا او معلوم الكذب وما لا يعلم كذبه وصدقه
وهو ما يظن صدقه او كذبه او يتساويان فهذه اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات

او بغيره

او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضرورته ليس من مقتضى الخبر من حيث انه خبر بل المطابقة
لما هو كائن في نفس الامر والثاني مثل خبر الله تعالى والمعصومين عليهم السلام والخبر الموافق للنظر الصحيح والثالث
هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر العدل والخامس مثل خبر الكذوب والسادس مثل المجهول الحال
ثم ينقسم الخبر باعتبار اخر الى متواتر واحاد اما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد علما بصدقهم
يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن
الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما سيجيء في الخبر المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن
كالعلم بمخبره ضرورة او نظرا ومرادهم بالقرائن التي لا تنفك عن الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر لكونه موسوما
بالصدق وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة قوة وضعفا ويشكل ما ذكروه بانهم يشترطون في التواتر
تعدد المخبرين وكثرتهم بحيث يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان تكون للكثرة
مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم يكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احتراز عما حصل من القرائن الخارجية من
لوازم الخبر من الامور المتقدمة يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون
متواترا مطلقا سيما مع ملاحظة ما ذكروه في نفي تعيين العدد وان المدار على ما يحصل منه العلم وهو مما يختلف باختلاف
الوقائع فلا يقتضي ما ذكروا اعتبار العدد الكثير فيرد على هذا الوجه انه لم يرد ... وحصل العلم بها من
خصوص الواقعة وملاحظة صدق المخبرين وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا
مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة امر زائد على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر
هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعويل على ما ذكروه غير مطرد ولو لم يمنع من مدخلية حال المخبرين والسامعين
ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد ان نعتبرها في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يقال خبر جماعة يؤمن تواطؤهم
على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق الخبر المتواتر
وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند اهلها عبدة الاوثان
قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلتاهما نافيتان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع
بالخبر عما مضى لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالصين والامم الخالية كقوم فرعون وعاد
وهودا

موسى ضرورة من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات والمسموعات شبهة واهية مثل تمسكهم قالوا اولا انه
الخلق الكثير على الكل واحد وهو ممتنع عادة وفيه انه ممنوع بوقوعه كما ذكرنا انه قياس مع الفارق ولو صح
فيما نحن فيه دون ما ذكرنا وثانيا انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين لو تعارض متواتران بنقيضه ايضا وثالثا لو حصل
به لحصل بما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد صلى الله عليه وسلم وفيه منع تحقق التواتر فيما
ذكروه لاشتراط تساوي الوسائط في افادة العلم بالكثرة وبخت نصر قد استاصل اليهود فلم يبق
التواتر وكذلك النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع فلا
يمكننا اثبات العلم واعلم رحمنا الله واياك ان ههنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو انه قد يشتبه العلم بسبب التسامع
التظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر لانا
لم نسمع الا من اهل عصرنا ولم يرووا لنا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وهكذا ذلك
وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظ انه من جهة ان اهل العصر
قاطبة يجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا النقل بكثرة تسامع
ما ذكر على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك العصر فلا نقل عمن سلف في غيره فيفيد القطع
وذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس ذلك من باب التواتر فالظ ان وجود البلدان النائية والامم الخالية
من هذا القبيل لا من باب التواتر بل الذي يحصل لنا من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة وا
المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد فتكاثر الواردون المشاهدون لذلك وتظافروا في الاخبار
حتى حصل القطع فعلى هذا فاجتماع اليهود والنصارى على الخبر على ملتهم ليس من باب التسبيب اما التواتر فلعدم
العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالفين من المسلمين وغيرهم فلا تغفل
الكل الامثلة التي يذكرونها في هذا الكتاب من باب التسامع لا الاولى كم من فرق بينهما ورابعا ان الكذب يجوز على كل
واحد من الاحاد فيجوز على الجميع لانه عبارة عن الاحاد وفيه منع اتحاد المجموع مع الاحاد فان العسكر قد يظفر و
يمتنع ذلك من كل واحد والعشرة من حكمها ان الواحد جزئها بخلاف الواحد فلا يلزم من حصول العلم من اخبار
الجميع بسبب التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد وذكروا غير ذلك ايضا من الشبه الواهية الظاهرة

الدفع

الدفع مع انها تشكيك في مقابلة الظ فلا تستحق الجواب كشبه السوفسطائية المنكرين للحسيات فانها غاية
الجواب الظ وجهم بنكرون نفيها والعلم شبهتان ايضا ان امانع ان على من قال بان العلم الحاصل من التواتر ضروري كما هو
المشهور وهو انه لو حصل العلم بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين وجود
اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلف فيه كما هو مخالف وفيهما مع انهما لا يردان الا على الترديد
بكون العلم ضروريا للاطلاق انه يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة
كثرة المؤانسة ببعضها دون بعض وعلى الثاني ان الظ لا يستلزم عدم المخالف كما شاهد في السوفسطائية

تنبيهات

وانما هو من جهة بهت وعناد **تنبيهات** الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري وقال الكعبي
وابو الحسين البصري والجويني وامام الحرمين انه نظري ويعني انه محتاج الى المقدمات الواسطة وذهب السيد الى التوقف في موضع
والى التفصيل في موضع اخر وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بالتفصيل احتج المشهور بانه لو كان نظريا
لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة والهند وغيرهما مع انتفاء ذلك
وايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان لا يعلمه من ترك النظر قصدا
نظري فان العالم به يجد نفسه لو لم يكن طالبا وفي لا يجد ... وجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع
الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات كلها نعم نسلم فيما حصل القطع من جهة التواتر خطورها فان المتواترات
على قسمين قسم منها ما يحصل بعد حصول مباديها اضطرارا وبدون الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة
الهند وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب
اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فروعية ولا ريب ان التتبع واستماع الخبر يندرج في حصول الوجدان
النظر الى حيث يترقى المتتبع على حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومضبوطة بالجرح
هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطؤن على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا مثال متواتر نظري ومع هذا فانا النظري
بعد حصول العلم اذا ذهل عن المقدمتين قد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو ما يحصل في كثير من المتواترات
بخلاف الضروري فالظ وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا تحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام
الا ان يراد المشهور ذلك فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر

المجرى

كلام السيد المرتضى ره حيث قال ان اخبار البلدان والوقائع والملوك وهجرة النبي ومغازيه وما يجري هذا المجرى
يجوز ان يكون العلم بها من فعل الله تعالى ويجوز ان تكون مكتسبة من افعال العباد واما ما عدى ذلك مثل العلم بمعجزات
بمعجزات النبوة وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة ع فنقطع على انه مستدل عليه وهذا هو التفصيل
الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ في العدة والظاهر ان المعتبر بالتوقف المنسوب اليه انما هو في القسم الاول من الضروريات
ومنشا التوقف الشك والتامل في ان العلم هل حصل بجعل الله تعالى اضطرارا ام حصل باختيار العبد بعد حصول المقدمات
او حصل من جهة كسب العبد التامة في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وان اخبروا عن حس حتى وان لم يكن متفطنا
بها حين حصول العلم اذ يصدق حينئذ ان العلم ناش من الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عند حصول العلم اذ لا فرق بين المعلومات
الموصلة الى المطلوبات التي كانت حاصلة بالعلم المجمل او التفصيلي فان من تحصل اساسا واصل اصلا وقاعدة يتفرع عليها فروعا
كثيرة فقد اكتسب في ذلك فكلما تتبعون بنتيجة على ما اصله يجب عليه بر اجمالا لا يصدق انه من كسبيا وان احتمل ان يكون
مع ذلك القاء العلم في روعه بفعل الله تعالى ويجري عادته عقيب اخبار هذا القدر من المخبرين عادة كما ظهر ان المتواترات
تر ابعد العالم بالنسبة انه يمكن ان يكون نظريا فضلا عن ابتداء الامر واما الدليل الثاني فلان العوام والصبيان لهم معلومات نظرية
بالظن وانهم لا يستفيدون ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث
هي كذلك والمقدمات العامة بين لا شك فيها ولا دقة بحيث لم يحصل للعوام والصبيان بل هي من العالم واساس عيش بني ادم عادتا لبنا
على المقدمات العادية التي يعرفها الكل العقلاء والاطفال فضلا عن غير العلماء والاذكياء يعلم ضرورة من نفسه وغيره من سره
مع ان ذلك مبني على قاعدة ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب المنافع والنظري هو ما كان
العلم به موقوفا على المقدمتين لا ما العلم بهما ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا يفيده واحتج القائلون بكونه
نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات والتالي باطل انه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هؤلاء
لا يتواطؤن على الكذب والجواب منع التوقف على ذلك لان العلم بالصدق ح حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب
للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان في قولنا الكل اعظم من الجزء على التوقف
لان الكل مشتمل على الجزء وغيره وما هو كذلك فهو اعظم ومما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل
واما ما ذهب الغزالي الذي نقل عنه في كتاب المستصفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا احتياج الى الشعور

بتوسط

بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة
كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لابد فيه من حصول مقدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم
على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم
ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وقال التفتازاني ان حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا
بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف انه
ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذلك
نسبه الغزالي في يب المعقول بالنظري اليه ولعل مراده انه من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوها من المقدمتين لكنهم
لم يتفطنوا بها بكيفيتها التي تنبه في نفس الامر فكان الغزالي قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة
تقسيم للناظرين للنظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما متساويان في النظريات فيما خفي عليه دون سائر النظريات
الثاني انهم بعدما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور فيشترط في تحقيق هذا
الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون المخبرين
بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث
العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك
فيما لو حصل هناك اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وربما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم
عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقي عالمين وفيه اذ
الكثرة المذكورة التي اشترطوها ان كانت ماخوذة في ماهية المتواتر فالتعريف يحتمل العدم دلالته على ذلك
مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم ضرره في الخبر فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر
ثلثة بسبب صدقهم وصلاحهم وثقتهم سيما مع انضمام حال نقي الخبر فيحصل العلم ويصدق الحد على ذلك فيكفي
ذلك في تحقق التواتر وان لم تكن ماخوذة في ماهيته فما معنى قولهم ويشترط في حصول التواتر حقيقة
كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مقومات الماهية عندهم والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول
العلم بالمتواتر بعدما اخذوا افادة العلم بنفسه في تعريفه فاما ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول

العلم بسببه على شرط اخر كما لا يخفى وايضا قولهم ويشترط في حصول العلم بالتواتر كون المخبرين في الكثرة الى حد لا ما
ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجمل والاصطلاح في التواتر فهنا معنى تقييده بكونهم حد امتنع تواطؤهم
على الكذب فيها وجه تخليه لتصويب عن الكثرة اذ لو كثرة الجماعة لا الكثرة مطلقا حتى تحمل الثلثة مع انه مما
ينافي تخصيص قوله على الثلثة ايضا فلا يخرج بقوله الثلثة ايضا كثيرة واما ان يراد بالكثرة المقيدة عادة كونوا
في نفس هذا ان اريد امتناع تواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر
وعن كل شيء فمع انهم لا يقولون به لا يلائم تخصيصهم الاحتراز عما كان العلم من جهة القرائن الخارجية عن
لوازم الخبر بلا بدان يعتبر واما القرائن اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر هو ما كان افادته العلم من جهة الكثرة
لا غير مع انه ليس لكثرة لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعين الجمهور للمتواتر
عددا خاصا وان اريد امتناع تواطؤهم على الكذب مع ملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر
فيرجع هذا الى ان هذا الشرط محض ادراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطؤهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا
من قولهم يفيد بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان التعريف يختل لزوم ادراج قيد الكثرة
فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة كلماتهم هنا في غاية الاختلال فالاولى في التعريف ما ذكرناه سابقا
والذي يحضرني من كلام القوم ما يوافق ما اخترته المعريف الذي اختاره السيد عميد الدين في شرح
بيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر قوم بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثاني
فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق لشبهة تقليد او اعتقاد
نفي موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى ره ووافقه المحققون بعده تاض عنه وهو شرط وجيه
فيه كالمن خالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي صلى الله عليه وآله والنص على الوصي
وكذلك كل امر شرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليه عما شغله عن ذلك الا نادرا
الثالث اختلفوا في اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعيار هو ما حصل
العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون الاخر وقيل اقله
الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية
لا تليق

لا تليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر لا دليل عليها او فسادها
اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من شرط ان لا يحويهم بلد يمتنع تواطؤهم ومنهم
من اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل وذهب بعضهم الى التحريم اشتراط دخول المعصوم فيهم ع
وهو افتراء واشتباه بالاجماع
تتميم
اذا تكثرت الاخبار في الوقائع واختلفت لكن اشتمل كل واحد منها على معنى
مشترك بينها بالتضمن والالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار فيسمى ذلك متواترا
بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي عليه السلام وجود حاتم فقد روي عنه انه فعل في غزاة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا
وعن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا افاده كل واحد من الحكايات الاحاد يستلزم شجاعة علي عليه السلام وكل واحد من الحكايات
الاخرى يستلزم جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة النفس وليس من جملة الافعال حتى
يتضمنه بل هو مبدؤها وعلتها فذلك ايضا من باب الاستلزام والتحقيق المقام ان المتواتر يتصور على وجوه الاول ان
تتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما
ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في سائر الالفاظ
الواردة في تلك الاخبار والثاني ان تتواتر بلفظين مترادفين او بالفاظ مترادفة مثل الهر طاهر والسنور طاهر او الهر
طاهر والهر نظيف وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة والثالث ان تتواتر الاخبار بالدلالة
على معنى مستقل وان كان دلالتها بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق وان اختلفت الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء
القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة مثلا ان يرد في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي الاخر الماء الا نقص من الكر ينجس
بالملاقاة وفي اخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بل يتم ذلك على وجه فيما كانت النجاسة في تلك الاخبار مختلفة
كما في قوله ع لا تشرب بسؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله ع حين سئل عن التوضي من حب دخلته
دجاجة التي وطئت العذرة الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر وهكذا فان المطلوب بالنسبة الى الماء القليل وهي انفعاله
امر مستقل مقصود بالذات لا انه قدر مشترك منتزع من امور فان الحكم المفهوم للماء القليل الخصوصيات التي افرادها
يشترك فيها هذا المفهوم وذلك ايضا اعم من ان تكون الاخبار متمحضة في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة
على بيان مطالب اخر ايضا والرابع ان تتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون قدر كذلك

المدلول التضمني قد اشترك بين تلك الاخبار مثل ان يخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمروا واخر انه ضرب بكرا
او انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع توضلوا فرد واحد فانه يحصل العلم بوقوع الضرب وان لم
يحصل العلم بالمضروب وكذا لو اختلفا في كيفيات الضرب ومن ذلك ورود الاخبار فيما يحرم عنه الزوجة من
الميراث بان يقصر منها في الجملة يقتضي بعضها لكن الخلاف فيما يحرم عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان
الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات والخامس ان تتواتر الاخبار بدلالة التزامية يكون مدلولها الالتزامي
قد اشترك بينها مثل ان بينها ان النهي عن التوضؤ من مطلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة وعن الشرب منه اذا
ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه الميتة وهكذا فان النهي عن الوضوء عن غسل ما يدل بالالتزام على النجاسة
وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك السادس ان تتكاثر الاخبار
بذكر اشياء يكون ملزومها اللازم يكون ذلك اللازم منشأ لظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة
في غزوات علي ع وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان تذكر تلك الوقائع بحيث يدل
بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدورها بهذا
التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكرار مرة بعد اخرى لغير الا عن شجاع بطل قوي بالغ اعلى درجة
الشجاعة وهكذا غزوته في احد وفي الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل
الشجاعة التي هي منشأ لهذه الاثار وهكذا عطايا حاتم والفرق بين هذا وسابقه ان الدلالة في الالتزامي وهي
مقصودة جزما والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه قد لا يكون بيان
الشجاعة مقصودا اصلا وان دل عليها تبعا فحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار
ثم يلاحق كل منها بالاخر والثاني ان تذكر تلك الوقائع لا بحيث تدل على الشجاعة مثل ان يقال انه فلانا فلا
قتل في حرب كذا رجلا وقال الاخر انه [illegible] رجلا وهكذا فبمحض ملاحظة المجموع يحصل العلم بان ذلك
الاجتماع ناش من ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك بمحض الاتفاق او من الجبن او لاجل القصاص ونحو
ذلك وكذلك في قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان و
من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا او اختلط عليه الفرق بين مطلق الجود والعطاء ولعل

كلام

كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال اعلم ان الوقائع الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المقام
المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لا لان احادها صدق قطعا بل بالعادة انتهى والظاهر انه فرض
خاليا عن وجه يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقائع على
الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات
لا كل واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لافادتها بكثرتها الملكة النفسانية واما قوله لا لان احادها صدق يعني
ان المتواتر في سائر الاقسام لا ينفك عن صدق الاحاد بناء على المسلم في معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة
الالتزامية الحاصلة مع كل منهما او التضمنية الحاصلة مع كل منهما كما في الصورتين السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم
صدق واحد من الوقائع فضلا عن جميعها هنا ويظهر من العضدي في هذا المقام انه حصر المتواتر المعنوي في الوجه
الثاني من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الاحاد الدلالة على القدر المشترك بعنوان القطع لا ان الدلالة
كانت حاصلة في كل واحد من الاحاد لكن القطع حصل بمجموعها والاظهار الوجه عليه ان ينبه على ذلك فتنبه منها
في المثال مع ان المثال الذي ذكروه قابل للاحتمال الوجهين كما عرفت وادخال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي ولكن بعضي
ما نقلته من الاقسام مشكل وعلى هذا فجميع اقسام المتواتر جميعها قسمان احدهما ان يرد احاد الاخبار على
شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء وذلك هو ما عدى الوجه الثاني من القسم السادس من الاقسام
والثاني ان يحصل من مجموع احاد متكثرة الدلالة على شيء وكانت مقطوعا بها او علمي ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار
التي وردت في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء معا فان
بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها تدل على نجاسة مطلق الماء القليل بل الظاهر ان الحكم كذلك ولو كان الحكم
بالنجاسات المخصوصة كان واردا في مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص
الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف المتواتر من اشتراط كونه منوطا بالحس فان اردت تعريف المشترك
المعنوي في التعريف فلا بد ان يقال المتواتر هو ما كان نقل المخبرين منوطا بالحس ومنوطا بنفسه العلم بذلك
المحسوس او بالقدر المشترك بين الافراد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه وان عرض له الحس بسببه
بسبب وجوده في ضمن الفرد او بلازمه سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الاحاد او من مجموعها فعلى هذا

يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي ره على الاجماع المنقول بالخبر لو كان كحكم المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون
هذا القسم من الخبر المتواتر من الاجماع المتواتر لا من قبيل اصل الاجماع وفهم اتفاق اراء الكل ومطابقة ارائهم لاقوالهم
فكما ان هناك الاقوال محسوسة ومطابقة الاراء مدركة بالعقل فكذلك في الاجماع المتواتر والخبر المتواتر معنى
بالمعنى الاخير ويمكن ان يقال في الوجه الاول من الوجهين ان العلم بحصول فرد محسوس من الافراد مع العلم
بمقارنتها مع لازمها الذي دل عليه كل واحد من الاحاد يحصل للسامع وكذلك فيما قبله **قانون** خبر الواحد ما لم
ينته الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته
على ثلثة ذكره ابن الحاجب في قوله العضدي وقال التفتازاني في تفسيره اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم
اصلا او افاد بالقرائن الزائدة قال وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد
عرفت انهم يجعلون المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترزوا بالتقييد بنفسه عما لو حصل العلم
من القرائن الخارجية مما لا ينفك الخبر عنه عادة ككشف الثوب والصراخ والجنازة في المثال الذي فرض وظهر
ان مدخلية القرائن الداخلة في حصول العلم لا يضر بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم
فاذا كان خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم ينته الى حد التواتر يعني لم يكن بحيث حصل العلم به من جهة
الكثرة فيكون له فردان فرد لا يثبت العلم به اصلا وفرد لا يثبت العلم به من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن
الداخلة او الخارجية اذ لم يقم دليل على امتناع حصول العلم بخبر العدل الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما سنذكره
او الخارجية كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فلخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة
ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجية ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيده وعلى هذا فالمستفيض على ما عكس
دخوله في كل واحد من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي
فاذا لم يبلغ في الكثرة الى حيث يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التواطي على الكذب مثل الثلثة
والاربعة والخمسة ان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة فهو مستفيض قطعي وان زاد على المذكورات الى حيث يمتنع
التواطي على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الاوقات ولكن لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض ظني ويمكن الحاق
الاول بالمتواتر على وجه من سياتي الاشارة اليه من العضدي بكون خبر الثلثة اذا كان قطعيا متواترا والحاق الثاني

بخبر الواحد

لخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين من خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد اعم من الظني وبالجملة فالكلام المتقدم
هنا غير محرر ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن القرائن الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول فهل هو مطرد
ام لا وعلى الثاني فهل يفيد العلم مع القرائن الزائدة ام لا فهناك اقوال اربعة واعلم ان القول بافادة العلم مع
قطع النظر عن القرائن الخارجية والداخلة في خبر غير المعصوم لم يعهد من احد منهم ولذا اشترط العلامة في الخبر
المحفوف بالقرائن الخارجية ومحل نزاعهم في غير المحفوف بالقرائن الخارجية مخصوص بخبر العدل وبذلك
فلنقدم الكلام في خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجية فالمشهور عدم افادته العلم مطلقا وذهب جماعة من العامة الى انه
يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد غير مطرد وهذا اظهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل
الواحد بملاحظة القرائن اللازمة للخبر التي لا ينفك عنها عادة وان لم يكن هناك قرينة خارجية اذ قد عرفت ان
القرائن الداخلة لم يخرج من نفس الخبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما هو مشاهد بالوجدان بل انه يحصل لحصول ذلك
في غير خبر العدل ايض وما استدل القائل بالاطراد من ان خبر العدل لو لم يفد العلم لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم وان تتبعون الا الظن والتالي بط بالاجماع فالمقدم مثله فهو بط لان الاجماع انما هو
الباعث على العمل بالظن وهو قاطع والمنع تعلق النهي بالعمل بالظن في الفروع وانما هو في الاصول كيف وقد احتج
الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل بلا قرينة يعني خارجية لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب
الا باجراء الله تعم عادته بخلق شيء عقيب الاخر لو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين الثاني
انه لو حصل العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بخبرين متناقضين فان ذلك جائز بل نقطع بانه
بل واقع واللازم بط لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث
لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان
التالي ان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثله اذ نحن نعتقد في الصورة التي فرضناها
كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القرائن الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر في موضع اخر لم يتفاوت
فيه القرائن المذكورة ايض لفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة في مثل ذلك الموضع ايض
فهو ممنوع وان اراد في جميع الافراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايض يختلف باختلاف الموارد

هو جوابه نحلما ان ادوابين الاطراد وجريان العادة في المتواتر فمن ينظر فيما نحن فيه وقد يورد على هذا
بان دعوى التلازم ممنوعة اذ لو كان عقليا لثبت الاطراد بطريقها ولما اراده نفي كون ذلك على سبيل الا
من ذلك يأباه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب وفيه ان هذا الدليل للاشاعرة وهم لما جعلوا
العلية والترتب العقلي ممنوعة فهو ضمنهم الا ان هنا ينحصر في كون الترتب عاديا وكونه بسبب جريان عادة
الله تعالى به ومقتضاه الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق وانما ينافيه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب
فان الحصر بالنسبة الى محض الاتفاق وعلى التنازل ان هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد ونفي الاتفاق
في كل خبر عدل فيمنع لزوم حصول العلم بالمثل فضلا وان هذا الفرض غير متحقق كما ان نظيره في شئ
فسطائية في المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بخبر الواحد بسبب القرائن الداخلة واخبر بنقيضه ظهر
اخطاؤه في دعوى العلم وكذا لو ادعى اولا حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر اخر فقوله ان ذلك جائز
بالقطع بل جائز ان يدعي صدور خبر عدل في طرفي النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد
حصول العلم بشئ لاحد من خبر بسبب القرائن الداخلة والاخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف
الخطأ في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محصور وعلى التنازل ان اراد ما لو حصل به العلم للمخالف
وانقطعنا بان المخالف مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه بلغ قطعا وان اراد ما لو تحصل
العلم به لما للمخالف فهو كما ذكر من جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشئ ولا يحصل لاخر
وكذا يختلف بما حصل له والظاهر ان الدليلين الاخيرين في مقابلة من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقرائن
الخارجية فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر من ستعلمه مشرف على الموت
اليه مع القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذا الملك
مملكته فانه يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ويعلم به موت العليل وجدانا ضروريا لا يعتريه شك وريب
يحصل من دون ذلك واما ما اورد عليه من منع العلم اذ لعله غشي عليه فافاق او مات ولد اخر لعجاة و
اعتقده المخبر انه المشرف على الموت فغير ضائر اذ هذه احتمالات لا تنافي العلوم العادية مع انا نفرض الواقع بحيث لا ينبغي
هذه الاحتمالات وكذا ما قيل ان ذلك العلم لعله من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل المخجل

ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها فان القرينة قد تستقل بافادة العلم من نوع
حصول بالخبر بضميمة القرائن اذ لولا الخبر لجوز موت شخص اخر والحق ان امكان حصول العلم به بديهي لا
التشكيك واحتج المنكرون بالوجوه الثلاثة والجواب يظهر مما ذكرنا عدا فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان
المحفوف بالقرائن القطعية لم يقع في الشرعيات اقول امكانه ووقوعه للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين
والمقاربين عصر الائمة عليهم السلام مما لا يمكن انكاره وكذا المحفوف بالقرائن الداخلة واما في امثال زماننا فلم نقف
في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ في الاستبصار من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب
والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية
ولا دلالته ولو فرض كونه في مضمونه قطعيا بسبب احدى تلك القرائن فهو الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة
مضمون الخبر لا صحته نفس الخبر وموضوع المسألة انما هو الثاني فاخبارنا اليوم كلها ظنية الا ان الا
خباريين في ذلك ودعواهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد و
والتقليد **فائدة** اختلفوا في حجية خبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم بصدق مخبره ضوا
وان كان نصا في الدلالة وانما قيد بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته لدليل قطعي و
هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف في حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون
في نفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرا لا نصا وخلافهم في هذا المقام ليس
فيه بل النزاع في جواز العمل به وهو النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا واما الخبر الذي كان صدوره قطعيا
وبمضمونه ظنيا وجب على البحث ثم فالمحض البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معا والحق انه
يجوز التعبد به عقلا اي لا يلزم من التعبد بالعمل به محال او قبيح بلا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة
ومنعه جماعة من الناس متمسكا بانه يؤدي الى تحريم الحلال وتحليل الحرام وانه لو جاز التعبد به في
الاخبار عن المعصوم عليه السلام لجاز عن الله تعالى ابطل الجامع كون المخبر عادلا في الصورتين وفيه ما فيه ويمكن توجيه
استدلال الاول بان المحرم مثلا قبيح ذاتي وكذا الواجب وبه على التحريم شئ لكونه سما وموجبا لفساد في العقل
او الجسم كالخمر والميتة الموجبين للقساوة وظلمة القلب وتلك خاصيتهما ولا يزول بالجهل فاذا جوز العمل

بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن من الوقوع في تلك المفسدة فيتحرز عن العمل مظنة الوقوع في الهلكة ويمكن
دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم من اسواق المسلمين وحكم بالحلية ان لم نعلم كونه مما لم يذكى
وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فنعلم من ذلك انه قد تدارك هذا النقص من شيء آخر
اشق منه من جهة الاعمال الشاقة والمجاهدة الصعبة وسائر التكاليف فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن
الحاصل من خبر العدل وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل
به شرعا والمراد بالجواز هو المعنى الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان
يجب العمل على مقتضاه بعنوان الوجوب في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحب وهكذا والحق جواز
العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتاخرين خلافا لجماعة من قدمائنا كالسيد ره وابن زهرة وابن
البراج وابن ادريس ره والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافا لجماعة حيث
انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه تعالى علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا
بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المط او الرد وهو باطل لانه يقتضي
ان يكون اسوأ حالا من الفاسق وهو واضح البطلان هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب
مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا او
مفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر عدل فالمط داخل في المفهوم
وان لم يكن هو هو وفيه اولا ان ظاهر الاية ان جاء الفاسق بالخبر بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر
فلا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق لا خبر العدل للزوم
وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط الجزئي نعم يمكن ان يكون مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر
الفاسق بحيث يشمل عدم خبر اصلا ومجيء خبر عادل وتاليه لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل ما لو لم
يكن هناك خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العدل فيندرج فيه خبر العدل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع
ان ذلك خروج عن حقائق الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منتفية الموضوع

والثبات والقرار ح
بظهور حال خبر الفاسق فكأنه
قال تبينوا خبر الفاسق
فالمفهوم يقتضي عدم وجوب
تبين حال خبر الفاسق

ولا ريب انه

ولا ريب انه لا يصار اليه وقسمة المنطقيين السالبة الى الموجودة الموضوع والمنتفية الموضوع لا يوجب كونه معنى حقيقيا
لها وعرفيا والكتاب والسنة انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان والاعتماد على مفهوم
الوصف فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكن قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم على
فرض امكان تصوير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية
هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الاية ان كان المخبر فاسقا فتبينوا لصار ذلك من باب مفهوم الشرط
وهو خلاف الظاهر وكيف كان فيتجه الاستدلال بالاية والخدشة في الاستدلال بان المفهوم نفي وجوب التبين او هو
لا يدل الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب لا وجه لها لما اشرنا اليه من معنى الجواز ولعدم القائل بالفصل من قال
بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالظن بالمفاهيم
الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيها وستعرف في الثاني ايضا
واعترض ايضا بان سبب نزول الاية ان رسول الله ص بعث وليد بن عقبة ابن ابي معيط الى بني المصطلق
مصدقا فاتى الى ديارهم ركبوا متقلدين فحسبهم مقاتليه فرجع فاخبر رسول الله ص انهم ارتدوا فنزلت
الاية وايضا التعليل المذكور بقوله ان تصيبوا الخ انما يجري في مثله لا مط الخبر والمقصود اثبات حجيته
مط والجواب عن الاول بما حققنا سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق ونبأ نكرتان في سياق الشرط
العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام وعن الثاني بان التعليل لبيان
خبر الفاسق مخصوص بمثل هذه المفسدة العظمى لا انه كذلك مط وفي جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص
التبين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايضا يفيد المط اذ مفهومه يقتضي عدم التثبت في هذه الواقعة
وغيرها بخبر العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق قد وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل لا يصح في مورد
نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الردة فلا يدل على حجية خبر العدل مط فعلى هذا فا
لنكتة في ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد وتعييره عليه والا كان يكفي ان يقول ان جاءكم ونحوه
وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل في الردة لا ينفي حجية المفهوم لامكان التخصيص يعني اخراج
المورد من عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعميم هو التعريف في العهد في العدول عنه

ترك ذكره مثل احد ونحوه يدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في
الردة انما هو اذا لم ينضم اليه اخر بخلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل اصلا فكانه اريد ان جاء فاسق بخبر ولو كان
خبر عدل الا ان تداخلا فلا تقبلوه اصلا لا منضما ولا منفردا الا مع التبين فلا فرق خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما
في غير الردة فمع انضمام الغير اليه لا في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه اوجب الحذر عند انذار الطوائف للاقوام وهو يتحقق
بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد الثلاث فلفظ الطائفة اولى لعدم الدلالة
بل الظاهر ان الفرقة يطلق على الثلاثة فتصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا ولا يضر ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا
في الدين في شموله للواحد ايضا لانه عبارة عن الطوائف ولا يلزم من ذلك لزوم الانذار من جميع الطوائف ليصدق
حصوله بانذار كل واحد منهم لكل واحد من الاقوام ثم يصدق حصوله بملاحظة كل واحد منهم بالنسبة الى قومهم
وكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد لا مجرد حجية خبر جماعة مع انه لا قائل بالفرق في جانب
المنع واما دلالة الاية على وجوب الحذر فلان التحضيض المستفاد من كلمة لولا يدل على وجوب التنفير وتعليل التنفير
بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله للانذار ومن المستبعد جدا وجوب الانذار وعدم وجوب اطاعة المستمع
بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين والمشهور في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو يمتنع على الله تعالى فلابد من اخراجها
عن ظاهرها واقرب مجازاتها الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيناه في مبحث الامر
وقيل ان اقرب مجازاتها الطلب فيحمل على الوجوب لانه لا معنى للندب بالحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي
له فيجب والا فلا يحسن ورد بان معنى ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع
احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوبا كالحذر كالطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص
اقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى ان يقال يستحب الحذر عند انذار خبر الواحد بمعنى العمل به ولو لم مظن
فانه قد يكون الواحد الا على الوجوب ولا معنى للاستحباب من ترك العمل بهذا الخبر بان يستحب ان يعمل بهذا
الوجوب وكذلك لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا
حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معناه حسن استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على

سبيل

سبيل الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه
الحقيقي مما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري والمعهود
انه لا يتصور له فرد اخر سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا
لظاهر الاية او الاجماع وغيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما ان يعتبر مفهوم الاصل
في مقابل مفهوم خبر الواحد كليتين فيقال ان المكلف مخير بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسئلة
بالخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول له في المسئلة حكم
حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الادعاء بثبوت الحكم واما ان يعتبر الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثل
ان يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا فيقال ان المكلف مخير
بين ان يعلم ذمته برية من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى اي الفرضين
لا يصح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجتهدين
المتخالفين في الراي او الى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير في هاتين
الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد للطريق العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود دليل يفيد
القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما
حقا ولكنها لم يتعين ولا سبيل الى العمل في خصوص الشارع لتناح الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم والعمل بهما
فيما نحن فيه فليس كذلك اذ هو انشاء الحكم الاولي حين حضور الشارع والاصل الثابت بالعقل والشرع متيقن الثبوت
من الشارع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال
الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذي دلنا عليه الالجاء والاضطرار في جهالة الحكم
وهذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد والاول هو من
المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه من مجاز الحذر من الاية على ما بنى عليه المستدل انما
من باب المسائل الفقهية المستنبطة من احاد اخبار الاحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع عن دلالتها على
الوجوب مثله يعني اذا عارض خبر الواحد الاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد في

معنى التخيير في المطلق بخبر الواحد بين الاتيان وعدمه وهو صحيح في نفي الوجوب ولا يجامع اتيانه على سبيل
الوجوب كما توهم فهذا اخراج للتخيير عن مدلوله الحقيقي واما الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز التخيير العمل
بخبر الواحد عند عدم دليل اخر رافع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه
تعارض وتناقض حتى يستلزم التخيير وارجحية احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على
على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز ترجيح
العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف فكلما
الحكم منه فيتمكن من العمل به فتحصيل مقدمة الواجب فيجب الاتيان فلا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن نقدر على استنباطه
من الاصل ايضا فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم ولعل الامكان
ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصالة البرائة الاستقراء والتتبع بل اوجبوا ذلك في العلم منه
انه اولى بعدم الوجوب فكيف يقال بالاستحباب مع انه لا دليل على الاستحباب اذ ذلك بقي الكلام في تأويل كلمة لعل
بناء على اخترناه واسسنا في محله فيمكن جعلها من باب اللام في قوله ليكون لهم عدوا وحزنا بان يكون استعارة
تبعية فشبه حصول الخوف في الاطاعة مرة وعدمه اخرى ايا من جهة نفاذ الانذار بالظن والقطع او بالتخيير بين
بالصدق والكذب في المستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان الترجي قد يحصل وقد لا يحصل واستعمل كلمة
لعل لذلك ويمكن ان يجعل كناية عن حال المنذرين فانهم مترجون لحصول الحذر ومما يقال انه لا يدل الا على وجوب
الحذر عند الانذار وهو التخويف فهو اخص من المدعى مدفوع بعدم الفصل وبانه لا يثبت بذلك عينية بل يثبت
اولى في اثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب الثابتة في دليلهما دون الاولين وقد
اعترض على الاستدلال ايضا بان مقتضى الاية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب بانه
مخصص بالدليل والاولى ان يقال المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى منذر
مستقل مثل بني ضبة وبني اسد ونحوهما لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح وجوب الكفائي
في الكل واعترض ايضا بانه يحمل التفقه على التفقه في اصول الدين وهو ايضا بعيد لان المفهوم منه
في العرف هو الفروع مع انه اهم بالتحذير على ترك التفقه فيه لا استقلال العقل فيه غالبا دون الفروع

مع ان

مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين واتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان
واعترض ايضا بان التفقه في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا تدل الاية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو
خارج عن المبحث وهو اتفاقي واجيب بمنع ثبوت كونه حقيقة في ذلك في عرف الشرع بل هو اصطلاح جديد
فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله مع انه يستلزم لتخصيص القوم بالمقلدين
وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من الفهم الانذار هو الفتوى لا نقل الخبر ثم هذا كله مبني على
المتم في تفسير الاية واما على التفسير الاخر وهو ان يكون المراد بالطائفة المجاهدين وان يكون التفقه واجبا
على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى على المتعقل ان الذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى فان المنقول عن النبي ص والائمة ايضا من الهدى ويظهر وجه الاستدلال بها مما بينا سابقا
من التبادر فان الظاهر وجوب اظهاره انه يجب على السامع الامتثال به ثم والرابع اشتهار العمل بخبر الواحد
في زمان رسول الله ص وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذلك للخاص والعام ووقائع كثيرة عمل الصحابة به
يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه ص بل كان يأمر به ويجوزه حيث يرسل الولاة
الى القبائل والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدد التواتر وكذا اصحاب الائمة ع على هذا ومن
من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها وضبطها والتعرض لحال رجالها
من توثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة ع على ذلك بل امرهم بالعمل به كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة ولا نطيل بذكرها
فلنرجعها من ارادها من مظانها فانها بلغت من الوضوح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كان كل واحد من اصحاب الائمة ع المترددين
عندهم المسائلين عنهم كانوا يأخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم
للسامع ومع ذلك كان ائمتنا ع مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال ان كل واحد كان
من القرائن المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه
الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم على الجواز بل ادعى عليه الاجماع وتقرير المعصوم ع بل امره وصرح بالاجماع
الشيخ في العدة حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا
القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او احد الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته وكان سديدا

نقله ولم تكن هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرينة فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار رووها في كتبهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة الى زمان الصادق ع جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لما اجمعوا عليه ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا بالشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤوا منه حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بالخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وقال العلامة ره في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة ع والاصوليون كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى السيد المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه ان المخالف انما هو السيد ره ومن تبعه من بعده ويظهر دعوى الاجماع من المحقق على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول ص والائمة ع ولاحظ الاخبار الدالة على رخصتهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف والعادة وجميع ارباب بل مدار العالم واساس عيش بني آدم غالبا كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد من انه لو كان العمل بالخبر الواحد جائزا وواقعا في زمان الائمة ع لم يخف على مثل السيد ره مع قرب عهده من زمانهم وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان

وجوب

وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع من العمل بخبر الواحد في عصر الائمة ع ومذهبا لهم لصار من شعائرهم كحرمة العمل بالقياس ولم يخف على مثل الشيخ حتى ادعى الاجماع على جواز العمل بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ره ومن تبعه لما بينا سابقا

الخامس الحق ان الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام ع من مثل زماننا المتباعدة من زمان الائمة ع ولنعلم ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد في ما هو المراد من النبأ والانذار وهو المستفاد من الاجماع الذي نقلناه انما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهة دلالة المتن وان هذا المظنون هو المراد او غيره ومع تفاوت ذلك بحسب افهام الناظرين وكلما صدر من الائمة ع والمتباعدين فهو يحتاج الى دليل آخر من اجماع على حجية مثل هذه الظنون او غيره من الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا هذه الادلة دلالتها على حجية خبر الواحد ليس من حيث هو خبر الواحد ولا يشمل جميع الازمان والاوقات بل انما يتم في امثال زماننا ويدل على حجية مطلق الظن وهي حقيقة ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين او بظن ثبت بالخصوص من الشرع والادلة السابقة واظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء اهل الدليل ولعل وجه بنائهم في خبر الواحد واستدلالهم على حجيته انما هو لاجل اثبات حجيته بذاته من قبل الشرع لتتم حجيته في زمان امكان العلم ايضا ولاجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا كالقياس من اجل ما ادعاه السيد ره من الاجماع على الحرمة كما سيجيء والا فهذه الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار تكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد وكان استدلالهم في حجيته بظواهر الكتاب لدفع ما توهمه الاخباريون من المنع وعلى هذا فقس سائر المقامات التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها والادلة على ذلك من وجوه وانت بعد اذا تاملتها تقف على استنباط حجية خبر الواحد منها الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في مثل زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب انا مكلفون كاهل زمان المعصوم في التكاليف وليس في غير ما علم ضرورة او اجماعا ما يدل على الحكم اليقيني فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذلك اصل البراءة والضرورة والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيء يعتد به في الفقه

غالباً بل هي انما تثبت بعض الاحكام اجمالا ولا تحصل منها التفصيلات وعلى هذا فينحصر الامتثال في العمل
بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه ان ضعف ذلك الظن الحاصل من خبر العدل فانه لا فارق بين افراد
الظن من حيث هو فاذا حصل ظن قوي من غيره فتجب متابعته بل المعنى انه لكونه اقوى بل الظن انما هو من
جهته وملاحظة القوة والضعف انما هو بملاحظة كل منهما على حدة لا بجمعهما وقد اورد على ذلك
بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لا يجوز ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها الا من حيث
انها ظن كظواهر الكتاب واصل البراءة لا لانها ظن بل للاجماع على حجيتها وفيه ان حجية ظواهر الكتاب من حيث الخصوص
بعد تسليم معلوميته مطلقا لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى على المطلع والاجماع على اصالة البراءة
فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه وقد اورد على هذا الدليل ايضا ان
انسداد باب العلم في الاحكام التي علينا انما لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان
لا يجوز العمل بالظن فيحكم فيما حصل العلم به وما لم يحكم عن ضرورة او اجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به
فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل
يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران
فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى
يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل
العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ذلك ما ورد من النهي عن الظن وعلى هذا فما لم يحصل العلم به على احد الوجهين
وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما
لم يكن لنا مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية الذي قال بوجوب
كل منهما قوم ويمكن ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما لعدم ثبوت اصل
وثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا
لا نعمل بالظن اصلا اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله وما لم يحصل العلم به نحكم فيه
الخ ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كما ترى لكنه خلاف المفروض وان اراد منه عدم

حصول

حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما
مع التمكن من الاتيان به بان يأتي به بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فان قيل لا نسلم العلم الا
جمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال زماننا بل انما تكليفنا هو العلم بالضروريات واليقينيات قلنا
التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة
مثل وجوبها او مطلق مسمى الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة التفصيل الا بالظنون وايضا
بالضرورة نعلم بامور اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها كالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوي ثبت
وجوبه مثلا بالنص او بالاجماع مثلا ولكن معرفة كيفية ذلك تحتاج الى الظنون التي اشتملت عليها
كتب الفقهاء غاية الامر حصول القطع في كيفيته بان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة
المدعي والمنكر تحتاج الى التمييز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل او امرأة واحد او متعدد او يشترط فيهما العدالة
ام لا وان العدالة اي شيء وباي شيء تثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا باستعمال
الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عمن تدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات
والمعاملات والاحكام نعم قال انه يمكن الاعتماد على ما علم بالنص او بالاجماع في تحصيل الفقه فنقتصر على ما يحصل في مقام
المجادلة والتدقيق في نفس الدليل وانت خبير بانه لا وجه له واما ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم
بانه لا يثبت تكليف الخ هذا اول الكلام لان حكم العقل اما ان يراد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول
فنمنع كون مقتضى اصل البراءة قطعيا او دالا على مطلوب كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل
سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعده فلان العلم بان فيه احكاما اجمالية
بعنوان اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود
مثل خبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه مفيدا بذاته
للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الآيات والاخبار التي لم تثبت
حجيتها بالخصوص مع انه بعد ورود الشرع ثم بعد ورود خبر الواحد اذا حصل من خبر الواحد ظن اقوى
منه واما ثالثا فلان قوله ويؤكده ذلك الخ يرد عليه انها عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا

بل ظاهره في غير الفروع وشموله عموم ما دل على حجية ظن الفقيه نعم لا انه ان كان هو الاجماع ففيما نحن
فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وان فرض التواتر في تلك
الاخبار ففيه من الكلام في الاستدلال بها واما رابعا فلان قوله اه فحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل فيه
ان ذلك لا ينطبق على ما نحن فيه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقيني ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب
فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الله وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب
على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم بسبب الاصل ان الرجحان الثابت بالاجماع والنص لابد
ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو
موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الله احد الامرين واصل
البراءة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب
فقط في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء
فصله واصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب نعم يحكم
بالاستحباب ثم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتقاده باصل البراءة
وهذا ليس مراده بل وانما المناسب لما رامه من المثال هو ان يقع في عرق الجنب من الحرام مثلا ان خبر الواحد العدل
في ذلك او الاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجة فيه اصلا والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب فالحق
عن ذلك فيظهر ما فيه من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر
ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية والاخفات على ما فهمه والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل
اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والاخبار الواردة فيه في مقابل
اصل البراءة قوله واما فيما لم يكن منه وجه عنه الخ ان اراد ان هذا التخيير الذي في معنى اصل البراءة في مقابل الدليل
الظني وهو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة تعارض دليلي القولين لا شيء في مقابل اصل البراءة حتى يقف الظني
ولا يعمل به بل يرجع الكلام فيه الى مسلك من يقول ان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله هو ادلة التوقف والا
حتياط وهو لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بايهما اختار من القولين

وعلى فرض

فان المفروض

وعلى فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة مع نظير الرجوع الى المجتهدين كما ان
ان القول منحصر في وجوب الجهر ووجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما الا ان الاصل عدم
وجوب شيء والدليل الظني مما دل على وجوب احدهما ننفيه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت حكم
جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير في اصل اختيار احد المدلولين ليكون تخييرا في اصل
المسألة كما مرت الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا ظهر انه لا مناص عن العمل بالظن وانه حجة الا ما خرج
الدليل منه وثبت حرمته من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن والمعيار هو قوتها
في النظر فاذا حصل الظن بعدل او لخبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه وليس من ذلك ما نص
الدليل باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن بشاهد اكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك
لان الدليل جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان مناط الحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى والاقرار
وغيرهما الثاني لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره العلامة ره في النهاية
وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه
والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله ثم او العمل بمقتضاه ومبنى الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح
هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح والذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ
الراجح والمرجوح هو في تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلح عندهم من اعم فان الترجيح بلا
مرجح يجوز خلافه وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل بالراجح حسن ووجه ان الاول
الكذب بل هو خلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب
العمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء والعمل يجب اختيار الراجح
وثبوت وجوب الافتاء يحكم به العقل واما النقل فلا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع وبالحكم والاجماع
الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي بما اخبر فيه اذ الاخباريون الذين يعتبر فتواهم في انعقاد الاجماع
يخالفون في ذلك ويقولون بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول وهذا الايراد في جانب
المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الاول وكما ان ذلك افراط فهذا تفريط واذا تم ابطلنا العمل باصل البراءة

فبطلان التوقف والاحتياط هنا اولى فانا نقول اولا بوجوب العمل بالقطع بعد في الفقه عيانا اول الكلام
وما دل عليه من ظواهر الآيات مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاخباريين ليست الا ضعيفة مع ان النظم منها اصول
الدين مسلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعواهم ان الاخبار قطعية ويعملون بالقطع في غاية الوهن
فان عيان وجوه الاختلاف في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها الموجبة لعدم الوثوق بها فضلا على
عن حصول اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل على حجيتها اذ الاتيان
فرض تسليم دلالتها فهما من ظواهرها الثي وقد عرفت حالهما مع ان آيتي النفر ظاهرة في التفقه وآية النبأ
معللة بما علل ولا ريب انه اذا وجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر العادل لا يجري العلة فيه واما الاجماع فانه لم يثبت
على حجيتها مط وفي جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هنالك اقوى منه لا يقال ثبوت الاجماع على جواز
العمل بها في زمن الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مط لعدم القول بالفصل لانا نقول اولا لم نعلم الاجماع
على عدم القول بالفصل بل بعضهم منع من ثبوت الاجماع الحاصل في الصدر الاول فيفرق بين الزمانين
وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما اذا لم يعلم مستند المجمعين وقد علمنا ان مستند المجمعين من جانب القول
بالحجية هو الآيتان والاجماع وقد عرفت حال الآيتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول ولا معنى
للتمسك بعدم القول بالفصل الا من طرف الاجماع المركب اذ المحقق في ذلك الشطر انما هو بعد الاجماع البسيط
ولم يتحقق الا في هذا القدر فليفهم ذلك وبالجملة عدم امكان القطع في الفقه في امثال زماننا غالبا
مما لا يجوز انكاره في غير الضروريات والضروريات لا تكفينا كما اشرنا وايضا العمل بالتوقف والفتوى با
لتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة عليه عند عدم العلم فمع ان تلك الاخبار لا تفيد
القطع كما بينا لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج ولو فرض تصحيح تلك الاخبار
فلا ريب انه تصحيح ظني انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كالدوران بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط
اعطائه باحدهما دون الاخر وكان بين يتيمين فان قلت فالا نفرض الكلام في العمل والحكم بل لاحدهما
في الفتوى قلت ابقائه قد يوجب التلف فكيف تجترئ بان تقول ان الله يرضى عنك بذلك واي شيء
ذلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد وترك الفتوى وتركه

العمل ايضا يحتاج الى الدليل فلعل الله لم يعذبك على عدم الاعتناء وحرمة العمل بالظن لم يثبت من
ادلتها بحيث يوازي الضرر المظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الامور والتزام العسر والحرج فلنأت بمثال
جهة التقريب فنقول ان المشهور بين اصحابنا ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال احدهما نصيب من
يتقرب به فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام
اولاد الاخ فيقسمون بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت
يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة فان جعلنا الشهرة
فهو والا فلابد ان يوقف المال او يهلك الايتام من الجوع والتمسك بالاخبار الواردة في ان كل رحم يرث
نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب والدهم ولا يعطي كيفية القسمة بينهم بانفسهم وعموم
آية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ره ومن تبعه فمع انه يوجب المرجع الى قول السيد ره في الاصل وانه في نفسه
ثم لكون الاولاد حقيقة في اولاد الصلب انما هو ظاهر الآية والظاهر ليس بحجة عندهم فلا بد للاخباريين هنا من بيان
دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم ايانا سبيل الاحتياط اذ كان الفريقان كلاهما ايتاما صغار
فغاية الحيلة لهم في المعيشة الاخذ بالسهم وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس
ولاحظ وقائعهم المختلفة ومقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة وموادها وتامل فيها حق التامل
وميزها حق التمييز وعرف الفرق بين زمان المعصوم وغير زمانه يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بلا محصل
ولو فرضنا في مسئلة قيام الشهرة في احد طرفي المسئلة وخبر الواحد في الطرف الاخر من دون عامل او مع عامل
نادر فعلى الاخباري ان يثبت ان ادلة حجية خبر الواحد يشمل هذا المقام فلا يجوز بالشهرة فان قال الا اقول
بنفي العمل ولا وجوبه بل اتوقف واحتاط فاقول كيف تصنع فيما لا يمكن فيه ذلك بل اقول هنا كلاما هو
عن لسان المختار للعاملين بالظنون في امثال ذلك وهو ان العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل
والترك في كل ما يريد ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مساورة جميع عامة الناس
لكونهم غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسات لكن الاجتناب عن كثير من المؤمنين وتضييع الامر
والمفاسد المترتبة على ذلك مما لا يبقى معه هذا المقام نعداده … الاحتياط في الفتوى والعمل … اقامة

المعروف واغاثة الملهوف ورفع المفاسد وقطع الدعاوي بين الناس والاصلاح بينهم ان يحتمل بالحق
وهكذا اذا ورد عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم بما ادى اليه ظنك وان تحتاط في العمل عن العمل
والعمل بالظن من جهة ما دل عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وتدركها تشتط
فيه فتذكر ح ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه
لا حرج في الدين والامر لا ضيق وان التسبب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك
من ان يكون ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان فان الشياطين قد يصير عالما صالحا متنسكا
لاجل بغض العلماء والعباد الا ترى انه يوسوس في احكام النجاسات وبنية العبادات الى ان يجعل الانسان
متاذيا عن طاعة الله تعالى ولا يتعرض لحال الامر الانسان في الاجتناب عن المحرمات المالية حقوق الناس
فترى الوسواسي يجتنب عن الطاهر اليقيني بسبب احتمال قريب بالنجس ولا يحتاط عن ابدا من اكل الحرام السوق
مع ظهور اكثر الحرام انه لا يعتمد على دينهم في تقواهم بل ولا يبدي كثير منهم مسائل الذبح والتذكية فلعله
اللحم المشترى غالبا وكذلك لا يجتنبون من اكل الكبن بل ولبس منسوجات اهل الكفر مع ان الغالب عليهم ملاقاتها
بالرطوبة وكان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك فهلاك اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص
فربما يظهر لفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل الخوف عن العدول في احكام الدماء وينسى ما ذكره الله تعالى
في كتابه ان لكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وعن النظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم
وان تركه ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم متاخما للعلم
الى حد العلم العادي ولا يجرى على فتوى القصاص فان سئلته يجيبك بانه يخاف الله عن سوء الحال وان نفعت
لا يحد يقينه بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما ظهر له من حقيقة الامر فكيف يصير الفرع زائدا على الاصل وبالجملة
لابد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا من الميل الى الهوى ومتابعة النفس واطاعة الشيطان ومع
هذا كله فلا تغتر بما بهيتك عند عن التزام الاحتياط ويصير لك سببا للمسامحة في الدين والمساهلة في الفتوى
فان ذلك من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصار وبذل الجهد والوسع ثم العمل على مقتضى نظره

الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ورد بمنع ان

مخالفة

مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع على ما يتوجه التكليف به مؤمنا
للضرر عند صدق المخبر مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عنده خبره
ولا يمكن ان يقال انه مخرج بالاجماع لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه ولا بد ان يكون مطردا ورد
بمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة
بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات
اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف وانحصر طريقة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز
تركه بان الاصل بعد ثم ان الله من هذا التكليف او ما ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله يواخذه على مخالفة وظن
المواخذة موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من النقض غير وارد وجه فقد نصب الدلالة القطعية
بالخصوص على الائمة ح ممم وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية يقولون بوجوب اللطف على الله تعالى ونصب الامام
لاجراء الاحكام والحدود ورفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك يخفى على الا منه
وان كان بسبب ظلم الظالمين ولكن المجتهد لما صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا لما تباعهم
فهلاك فالمجتهد يقولهم ودينهم وشئونهم صار نائبا عن تقييده بها وكما كان يجب ان يكون الامام عم عارفا
بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اعلمهم بها وان لم يحتاجوا بالفعل اليها فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد
لجميع الاحكام بقدر طاقته لدفع احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد واجبا ولا ريب
انه لا يمكن له تحصيل العلم باليقين فناب ظنه مناب يقينه ولا يمكن اليقين لحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب
لما اشرنا سابقا فغاية الامر حصول الظن بحجيتها لنا والاعتماد على اصل البرائة قد عرفت حاله وكذلك التوقف
والاحتياط مع عدم دليل عليهما انهم اذا فرض عدم حصول ظن للمجتهد في مسئلة واحدة اصلا فيرجع فيها الى اصل
البرائة لا يخفى انه على هذا التقدير يرجع مال الدليل الى الدليل الاول ولان مرجع الدليل الاول لزوم تكليف ما لا يطاق
في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الضرر فقوله مع انه منقوض
برواية الفاسق غير ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق لا افاد الظن او الكلام اذا اشتراط العدالة معركة للاراء
والاستدلال بالاية غايته الظن ولم يعلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان النبي قال يجوز العمل بخبر المحترز عن الكذب

وان كان فاسقا فيحصل له الظن ولا ريب ان ذلك من القرائن الداخلة او الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل
بالخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغايته ان يثبت حجية هذا الظن بما
ورد من الامر بالاخذ بالمشتهر بين الاصحاب وهو مع انه معارض بغيره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل
الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حاله والحاصل انا لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم
حصول الظن او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا بقاء الامور بالنقض بالقياس
ابطل بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤدي به الى الظن بالحكم من الادلة التي تناوله الا لخبر الفاسق
مثلا او القياس مثلا وذلك اما لانهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما او لانهما مستثنيان
من الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول
ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذ اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل من القياس
والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم والظن المعلوم الحجية مع بقاء
التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن بمعنى في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة بما يدل
على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن لانه يوجب جواز العمل بالظن بالحكم النفس الامري وهذا المعنى
قابل للاستثناء فيقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس وبعد منع
القياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة المفيدة للظن فيعتبر الظن النفس الامري وبلا ملاحظة القوة والضعف بل
لا يبقى ح ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال في مورد القياس لم يثبت انسداد باب
بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالنص من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فيعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه
اي شيء هو ففي تعيينه يرجع الى سائر الادلة وان مؤداها غير مؤداه فليتأمل فانه يمكن منع دعوى بداهة
حرمة القياس في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم حتى
بالقياس ايضا فما المناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت بالاصل فلم لم تعمل به اولا
قلت المناص ح هو المناص حين تعارض الادلة من غير مرجح ثابت مع وجود الادلة المعلومة الحجية فتوقف
في الفتوى او يبنى على اصل البراءة وكذلك في الظنون الغير المعلومة الحجية اذا تعارضت او فقدت فيتوقف

اويعمل

اويعمل على اصل البراءة وعلم جواز العمل باصل البراءة اولا لان الثابت من الادلة ان جواز العمل به موقوف على
اليأس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل به بعد اليأس من الادلة الاختيارية فكذلك الحال في الادلة الاضطرارية
فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون التي لم تثبت حجيته
بالخصوص انما يتم بعد منع بقاء التكليف ح قلت انما يظهر ما دل على حرمة العمل بالقياس او غيره من الظنون انه ليس
باقوى دلالة واشمل افرادا او فاتا بما دل على بقاء التكليف الى احتمال ان غاية الامر عدم الوجوب فما الدليل على
الحرمة ثم اجرد المقال في هذا المجال ليظهر جلية الحال واقول غير الجهد في اقامة الدليل على الظنون اثبات واشتراك
العلم في حجيتها بعضها بالخصوص عن اياها عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله تعالى بعث رسولا
كتابا وسن سننا واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريقة ابلاغ الاحكام الى العباد على ما هو دقيقة عادته تعالى انما هو
بالنطق والكلام غالبا ونطقه تعالى مع رسوله الامين بلسان رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بحكمه بنفسه او ببيانه
اياها بلسانه الشريف فما حصل العلم بمراد الله تعالى للمخاطبين المشافهين من الكتاب والسنة فلا كلام في انه
حجة على العباد ويجب متابعتهم و حصول العلم من الخطاب ولو بضميمة المقام مما لا ينبغي انكاره ريب وشك وكذلك
ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقائق والمجازات بحمل الالفاظ على حقائقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء
على القرائن في الحمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف والعادة من لدن خلقة ادم على الى يومنا
هذا ولو انهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك ويعلم ذلك بمجاورة احوال العرف والعادة على وجدانيا علما
وجدانيا فالشارع الحكيم اكتفى في المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن به في التكاليف لظهور السر في ذلك مع ان المحقق
عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله تعالى الواقعي واحد في نفس الامر ان ثمرة التدين العملي والايمان بالله قبله تعالى
هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على المشاق الواردة من
في الاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المتاصلة الناشئة من المصالح النفس الامرية لكن العمدة في
تاسيسها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة انه اطاعة فاذا فهم
المكلف من خطاب الشارع فهما علميا بنفس الحكم وامتثل به فهو جامع للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة الخاصة
الكائنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة فاذا فهم فهما ظنيا على مقتضى المجاورة

لسان القوم الذين انزل الله عليهم الكتاب وبعث الرسول عليه فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة
بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لانه لا يخلو عمله عن الاجر وفات المصلحة الحاصلة بالانقياد به ودونه ايضا وبعد ملاحظة
هذا السر يندفع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء وحكم
متفق ثابت وان التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان كان حصول الحكم النفس
الامري لكن يظهر ان من جعل الشارع مناط تفهيمه المنطق بالالفاظ الذي جرى عادة الله تعم بانها
لا تفيد اليقين في الاغلب انه رضي بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر انه عرفت فاقد للمصلحة ايضا لكنها
في هذا الظن بما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم فالقائل ان الظن في
موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان الكلام اذا نقل الى غير المشافهين المباركين
لهم في التكليف بمقتضاه فان نقل بمعناه بمعنى ان مراده الواقعي صار يقينيا لهم وعلم انه اراد ذلك
لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان نقل بلفظه بمعنى انه حصل لهم بان هذا لفظ الشارع فلا اشكال
في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور حجة عليهم لانه لا ينفك على ان هذا اللفظ
قسمين قسم يحتمل ان يكون مما يقصد بقائه في الدهر والاستفادة منه كتاليفات المصنفين وقسم لا يقصد
منه ذلك بل انما يقصد به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايضا مشاركين لهم في اصل الحكم فاما
الكتاب العزيز الحكيم فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك لانا وان لم نقل بعموم خطاب
المشافهين للغائبين كما حققناه لكن في محله لكنا نقول بان الله تعالى يريد من جميع الامة فهمه والتدبر في
فيه والعمل على مقتضاه خلافا للاخباريين كما بينا سابقا فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص
لانه يقصد العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد البعيدة سيما
مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات يقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب والرسائل لا
يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل بمقتضاه بعد فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله تعالى ان يكتفي
عنا بما نفهمه من كتابه اما يقينا او ظنا ولكن لم يثبت في ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون الكتاب
العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا سيما في

ذلك

ذلك وقوع الغرض ببقائه ابد الدهر بل لحصول الاعجاز وسائر الفوائد مع ذلك ايضا فان قلت
ان اخبار الثقلين وغيرهما مما دل على العرض على كتاب الله ثم يفيد ان الكتاب من القسم الثاني لا الاول قلت
اولا ننقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها انما هو فيه موقوف على ان تكون تلك الاخبار
من القسم الاول لا من باب حجية الخطابات الشفاهية مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا بكونها ظنية الدلالة بالنسبة الى
المشافهين في هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخباريين في دلالتها وان كان خلاف الظاهر فان غايتها الظن بكون
جواز العمل بما يظن من جهة الكتاب انما ثبت لهم ولا قاطع بحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تمسك بها
الائمة ع كما ذكرها الاخباريون وان خلاف الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع
قرائن خارجية يفيد لهم القطع بجواز العمل فذلك ايضا لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل ظن اقوى
من ظن الكتاب من جهة خبر الواحد ونحوه من الادلة التي لم يثبت حجيتها بالخصوص فلا قطع بوجوب العمل على ظاهر
الكتاب واما السنة المعلومة الصدور عنهم ع فيحتمل ضعيفا ان يكون مثل المصنفات والمكاتيب ولكن الاظهر
ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من حالهم
رضاه بما يفهمه الغير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يقال ان الظن المعلوم الحجية
واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها من الادلة الظنية كما اشرنا وسنشير اليه في محله واما خبر
الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذ اقوى ادلته الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا
حجيته في الجملة او في زمان خاص اذ حجيته في الاعصار المتأخرة عن زمن الصحابة غير معلوم وكذلك القدر المسلم
منه خبر العدل المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او اضعف منه كان معمولا بها وهو مجبور او حكم
بصحته الفن الحر من المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما ليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في
مباحث التخصيص وغيرها والى هذه الشروح يرجع الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار
حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر الى العمومات في الجملة واحتمال ورودها فيما لم يطلع عليه فيجب البحث
والفحص الى ان يحصل الظن بعدمه كما مر في محله لما بينا انهما من باب الخطابات الشفاهية المقصود منها تفهيم
المخاطبين واحتمال ان يكون فهمهم من القرائن ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرهما كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره

واحتمال ان يكون من هذا الباب ايضا يكفي وبنوع ثالث انا كنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا بمجرد الشركة كنا معهم
في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطاب الينا ولا اجماع على مساواتنا معهم في العمل بالظن الحاصل منها لنا
فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية بمجرد كلام لم يحصل منه الفقه فبعد حصول العلم ببقاء التكليف با
لتفصيلات المجملة فكيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كونه رواية عادل
على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء اصلا خاليا عن السهو والخطاء التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه
ان لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي اخر يدل على حجية الظنون
الحاصلة من المعالجات كما لا يخفى بجامع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكلام
الكلام في السنة والكتاب المتواترة باللفظ غاية الندرة مدلولهما وكذا اصل البراءة ان سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية
اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظنا اخر مهم ودعوى الاجماع على حجيتها حتى
فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيدنا الا الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلومة الحجية عندنا
مثل حال نقل الاحكام المعلومة اجمالا الا بالظن من الوجهين فكما ان العلم الاجمالي بنقل الاحكام لا يفيد في التفصيلات
فكذلك بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بجواز العمل ايضا بظاهر الكتاب والسنة المتواترة
في الجملة ومع خبر الواحد في الجملة ايضا عدم العلم بحجيته بما يستفاد منها مفصلا بضميمة ما لا مناص عنه في علاج
الاختلافات الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريد من العمل باحكام الله مع منع الاجتناب
عن العمل بالظن لانه علم حجيته بالخصوص وليس ذلك الا مثل ان يتكلف في جعل اصل مقدمتي قياسه قطعيا مع
كون سائر الاجزاء ظنيا فهل ينفعه ذلك في ضرورة النتيجة قطعية او من تحصيل العلم في كون بعض اجزاء صلوته مثلا
مع كون سائر الاجزاء ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورته يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته
وغير مفيد منفردا في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية مستقلا من دون حاجة
الى غيرها فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينا ثبت من جميع ذلك
انه لا مناص من العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما ففي جميع ذلك ثابت حجية خبر الواحد
وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها ثم ظهر لك بما حققناه في هذا المقام انه لا فرق بين مسائل الاصول

اصول الفقه

اصول
الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول نعم لا بد في اثبات حجية
ظن المجتهد من دليل قطعي وسنبين في موضعه انه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية واذا صار
ظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجيء لهذا زيادة توضيح في مباحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع
الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو ايضا من وجهين احدهما هو الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اثبته الدليل
وهذا الذي ذكرناه في خامس الادلة وثانيهما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهي الايات والاخبار
الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن والجواب بالنقض
اما عن اية النهي فانها مختصة بالنبي ص ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله
كان قرينة تدل على خلاف المقصود من اختصاصها باصول الدين او بما يثبت الى الحلم كما يظهر من قوله تعالى يا ايها
الناس اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى الاعم من العلم مجازا ليعم اشتراك عين المساهمة
للمساهة انما هي بالاجماع والظن وهما منتفيان في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه الاية
يفيد حرمة العمل بالظن فالتمسك بالظن الحاصل بها هو ما نفاه نفس الاية وكلما يستلزم وجوده عدمه فهو محال
ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس ثابتا في الاصل وعلى فرض الثبوت فيما كان
هناك خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الاعم اما تفيد العموم لو كان كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا
ينافي جواز اتباع بعض الظنون واما مثل قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فعلى خلاف الاصل
فان الظن من ليس كل انه سور لسلب الحكم عن الكل واما عن اية الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة
في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب والمحل لا يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع الايات
لكن ما ذكرناه من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما ذكره السيد المرتضى في
جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وادعى خلاف ذلك عليهم رفع الظن وقال انا
نعلم علما ضروريا لا يدخل فيه ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل
بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في
الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى مستحيل من طريق العقول ان يتعبد

الله بالعمل باخبار الاحاد حتى ظهر من مذهبهم في اخبار الاحاد حتى ظهور مذهبهم في ابطال القياس في الشريعة
وخطره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه يبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم
الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار
شعارا يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلم منهم كل مخالط لهم وتكلم
المذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد
من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على
الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف
وما اشبه ذلك هكذا نقله في المعالم والجواب عنه منع ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على
ذلك لو لم يحصل على عدمه والاتكال على نقله الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع
فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما ان القدر المسلم منه في زمن اصحاب الائمة
لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل وبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا وجب امتناع اصحاب
الائمة عم من العمل باخبار الاحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد ره ايضا متمكنا لقرب عهده بصاحب
ووجود القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عم وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق
منه ذلك نعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر المنح الغائب يرجع الى التخيير بين الاقوال وانت خبير بانه
لا يحصل لنا سبيل العلم بتفاصيل الفقه بشيء مما ذكره فكيف حالنا متحدة مع حال السيد ره واصحاب
الائمة عم مع ان السيد ره ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر
في مثل زماننا وكان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به
مطلقا ومع تمكن العلم به فيحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد مطلقا والظن من الاجماع
الذي ادعاه الشيخ والعلامة ره وهو ذلك بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى على طرفي النقيض
من السيد والشيخ ره ووجه ذلك المخالفة فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه ان كان مذهبا
للامامية وعلى ذلك تنزل دعوى السيد ره وان غفل في تتميم الدعوى وذكر في المعالم في وجه المخالفة
في الدعوى بين

في الدعوى بين ان السيد ره كان اعتماده في هذه الدعوى على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين والعمل بخبر الواحد
بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته عقلا وتعويل الشيخ والعلامة ره كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا
المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية واقول الذي هو
صريح كلام الشيخ في العدة وهو موافقته للسيد ره في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر ما رواه المخالفون في كتبهم
واما الذي رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فانهم اتفقوا على العمل بها وصاحب المعالم لم يرد بما ذكره في وجه الدعوى
ما ذكرنا او لا كتب في الحاشية ان ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في وجهها ما نقلنا
عن الشيخ واستبعده من الصنف لان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الاحاد لا يعقل صرفه الى روايات المخالفين لاشتراط
العدالة عندهم وانتفائها في غيرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يرويه وعلى ما اقول
ذلك دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا متخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث
كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب اختلق روايته عن رسول الله ص
بامر معاوية في اداء اربعمائة الف درهم بان اية استملت على مذمة عظيمة نزلت في شأن علي عم واية
اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شأن قاتله وكذا غيره من المعروفين بالكذب وما كانوا متمكنين من التصريح
بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاحتالوا في ذلك مناصا واعتمدوا في احتجاجهم على ان
خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن تهمتهم فاشتهر بينهم هذا المطلب غاية الاشتهار
حتى ظن السيد ره ومن تبعه ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد وان كان من طرق الاصحاب في فروع المسائل والحق
ان هذه الغفلة انما وقعت من السيد ره في التعميم وان العمل باخبار الاحاد من طرق الاصحاب كان جائزا عند الامامية وعليها
شواهد كثيرة لا تخفى على المتتبع المتأمل ثم ان صاحب المعالم تصدى لرفع التنافي بين الدعويين وبيان الموافقة بين الدعويين
وقال الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ ومن تبعه مخالفة السيد ره اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد
بزمان لقاء الائمة عم المعصومين واستفادة الاحكام منها وكانت القرائن المعاصرة لها متيسرة كما اشار
اليه السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام
المحقق وانت اذا تأملت كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام بعيد عن الصواب من اصله وكذلك لا شهادة في كلام المحقق له

ووجه غفلته رو انه لم يكن عنده كتب الصدوق حتى تاليف المعالم والحاصل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه
تنادي باعلى صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة الى نقلها نعم
خص الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونتها الكتب المتداولة الدائرة عند الاصحاب سواء دونها الا ما
ما سرا دعين حجم ايط اذا كان سليما عن المعارض هذا هو الذي نقله المحقق عنه ايط وانت خبير بان مجرد ذلك لا
يوجب كون تلك الاخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدور سيما مع نص الشيخ في مواضع كثيرة عايدة
على انها غير موجبة للعلم فلاحظ مع ان كون تلك الاخبار مقترنة المفيدة للقطع لاصحاب الائمة ع لا يقتضي كونها
كذلك عند الشيخ ايط ولا دلالة في كلام الشيخ انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد في
الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايط مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجية الكتب
المتداولة لانه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد دوري والعلم بجواز
العمل بجميعها لا نفسا غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع
لا يثبت الا جواز العمل في الجملة وقطعية حجية بعضها في الاجمال والاشتباه ولا يحصل منه شيء جد عوى
الاجماع على العمل بالنحو الذي [illegible] خصوص في الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم
بنفس الكيفية وخصوصيتها لاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها بما لا يسمى
ولا يغني من جوع فظهر من جميع ذلك ان ذلك ايط بعد التسليم حجة اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع
في حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك بالاخبار
الواردة بامرهم ع بحفظ الكتب والعمل بها فلو سلم التواتر فانها ايط لا تفيد الا الاجمال كما بينا والله العالم

قانون ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان
والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة
على القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل
الخامس فلا معنى لهذه الشرائط بل الامر دائر مدار حصول الظن فحينئذ فائدة هذه الشرائط لا بد ان يكون
للتنبيه على ان الخالي من المذكورات لا يفيد الظن او لبيان مراتب الظن او الاثبات في تقديم العمل بالخالي عن الشرائط كالقياس

وقد عرفت

وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف ما لا يحصل من غيره مع قطع النظر
عن القرائن الخارجية ايط وستعرف الكلام في دعوى حرمة العمل بالخالي عنها في الاكثر مع ما عرفت من
الاشكال في صحة الاستثناء فيما ذكرنا في استثناء القياس واما تفصيل القول في الشرائط فاما البلوغ
والعقل فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر الواحد المجنون المطبق والصبي الغير المميز واما المجنون الادواري
من قبول روايته حال الافاقة اذا انتفى عنه اثر الجنون واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة
المنع ودليله الاصل وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد ورعاية لما [illegible] الاولوية بالنسبة الى الفاسق
الفاسق يخشى من الله بما يمنعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تامل وذهب الاخرون الى القبول قياسا على جواز
الاقتداء ورد ببطلان القياس اولا وبمنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجيزون الاقتداء
بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما بعده اذا سمعه قبله فلا اشكال في القبول
سائر الشرائط ولذا قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب
ان دعبر الصدوق وقيامه وبر محمد ابن عيسى عن يونس هو هذا الاوجه واما الاسلام فظن بعضهم دعوى الاجماع على
على ذلك مستندا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق فيشكل دعواه مط حتى في صورة انسداد باب العلم ثم يفيد
في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد ولو كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في
صورة امكان تحصيل العلم واما في غيره فلا الا اذا وصل في الظن واما الاستثناء الى الاية فان كان مستند الاجماع
ايط هو هذه الاية فلا يبقى اعتماد على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الاية ففيه منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق
على الكافر المؤمن الغير العاصي لجوارحه حقيقة فالاستدلال بطريق الاولوية ولو سلم فانه قد يكون الاعتماد على الكافر
اكثر من الفاسق الغير المحترز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا اقل من تبادر عدمه
فغاية الامر الشك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كذلك
كما بيناه فيشترط في قبول الخبر عدمه ولا يحصل الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد يكون في كون الشيء من الافراد
٣ بصدد ٥ المعلومة المفهوم فقد يكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم مطلقا وهما سببا فيما نحن فيه ويمكن ان يقال بعد تسليم
صدق الفاسق على الكافر ايط لا تدل الاية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة ثقته نوع تثبت في خبره وان

كان اجمالا كما ستبينه في خبر المخالفين وكيف كان فلا غرو يعتد بها في خصوص العمل بروايتنا وان كان يتمح غير
الرواية المصطلح بما يحتاج اليه في الموضوعات واما الايمان فالمراد به كونه اماميا اثنى عشريا فالمسلم بين اصحابنا اشتراطه
لقوله تعم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والكلام فيه مثل ما تقدم بل الظاهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل
بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة وقال الشيخ في العدة بجواز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا عم اذا لم يكن في والظاهر
روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روي عن الصادق عم انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون
حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عم فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث
وغياث بن كلثوم ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عم فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ورد
بمنع صحة الرواية التي استدل بها الشيخ وبمنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو اريد من عمل الطائفة اجماعهم عليه
سيما اذا انفرد بعض العامة برواية لاحتمال ان يراد من قوله عم رووه اجتماعهم على روايته وما ذكره مما سابقا من
مصوله التثبت الا الاجمالي يجري هنا فيمن وثقه الاصحاب منهم كالسكوني فان المحقق في المعتبر وثقه في مسائل
النفاس وكذا غيره واما البناء على الدليل الخامس فالامر واضح مما بينا واما سائر فرق الشيعة مثل الفطحية
والواقفية والناووسية وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولم يكن من
الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل
ما قلنا عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي
حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لا يكون عندهم خلافه ورده المحقق
بانا لا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله اراد منع اجماعهم على العمل وانه لا حجة في عمل البعض والا فلا مجال لانكار العمل مطلقا واختلف
كلام العلامة ره ففي الخلاصة اكثر من قبول رواية فاسدي المذهب مع اشتراطه الايمان في التهذيب ونقل صاحب المعالم عن والده في مواضع
الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سأل والده عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي قبول روايته لقوله تعم ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابان كان من الناووسية اقول والاظهر
قبول اخبار الموثقين منهم اذا علمنا بصدق الحال معه في العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم فيدل على الحجية مفهوم
الاية كما سيجئ وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا لاجل عقائدهم فيدل على الحجية منطوق الاية لان التوثيق نوع من التثبت

سيما مع

سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة فان التثبت اما يحصل بتفحص حال كل واحد من الاخبار او بتفحص حال الرجل في خبره
فاذا حصل التثبت في حال الرجل يظهر انه لا يكذب في خبره فهذا تثبت في خبره لاتحاد الفائدة وان ابيت عن ذلك منع ظهور
العلة المنصوصة في ذلك واما البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما العدالة فهي في الاصل الاستقامة والاستواء
فالكيفية الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بحيث تطيعها او تنعدل بها النفس بحيث يحصل منها
فيها عدالة فاما القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة تسمى حكمة والقوة
الشهوية بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن شجاعة وحلما واما في اصطلاح الفقهاء
فهي غالبا بين المتاخرين انها ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة يعني ما يدل
على خسة النفس ودناءة الهمة بحسب حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف لحبة او سرقتها او مباحا كلبس الفقيه لباس
الجندي والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والازمان والكاشف عن تلك الكيفية هو المعاشرة المطلعة على تلك
الملكة يقينا او ظنا او شهادة عدلين والمختار الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساتر العيوب مجتنبا
للكبائر مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره واما الاكتفاء
بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام والخلاف في معنى العدالة والكشف
عنها وادلتها ونقضها وابرامها حق او ردناه في كتبنا الفقهية والمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ
بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته في العدة فاما من كان مخطئا
في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان
العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل
قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وعن ظاهر جماعة من متاخري الاصحاب الميل الى العمل بمجهول الحال كما هو مذهب
بعض العامة والظاهر ان هذا القول ليس من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظاهر الاسلام وعدم
ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان اية التثبت وغيرها تدل على جواز العمل بخبر المجهول وان لم نقل بكونها دالا
بسبب عدم ظهور الفسق حجة المشهور قوله تعم ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وجه الدلالة ان الفاسق من ثبت له الفسق لا من
علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو

اشتراط العدالة لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون
في اوايل البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عنها زمان البلوغ الى التكليف بعد ان يحصل
له الملكة ولم يصدر عنه فسق ايضا فرض نادر لا التفات اليه واما غيره فذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة
انما تحصل بين من علم عدالته ومن علم فسقه وهو من يشك في كونه عادلا او فاسقا وذلك الواسطة انما هو في الذهن لا في
نفس الامر وبالجملة تقدم العلم بالوصف لامدخلية له في ثبوت الوصف والوجوبات المشروطة بوجوب انما يتوقف
وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجودها فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل انه من يشك في كونه مالكا
استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكن ان يقال انه لا يعلم اني مستطيع ولا يجب على شيء بل يجب عليه محاسبته ماله
ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل
عدم الوجوب ح فمقتضى تعليق الحكم على المتصف بوصف في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل
اعط كل واحد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة السائل من جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه و
التعليل المذكور في الاية فان الوقوع في الندم يحصل بقبول خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم به
واما خبر العادل او ظهر كونه مما يعمل فلا يلزم عليه ولا ذم فيه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى
العرف والعادة بخلاف مجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل
لعدم الاطمئنان بخبر مثله فهو مما يوجب الندم ايضا مع ان العلم متحقق متصف بعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي
الباطنية عادة وقد تصدى بعضهم لبيان ان المراد بالفاسق المنفي لا امري على كونه تبيه فقال اذا علق امر
فالظ ان المراد هو معلوم ذلك بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة
بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب والا انتفى من الكلام الذي لا قرينة فيه على ارادة افادة معنى الخبر المتعارف في افادة معنى
والخص لا فائدة ح في افادة معنى لازم الخبر وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام هو بحسب معتقد المخاطب يصح للمخاطب
تكذيب المتكلم بمحض جهله وعدم اعتقاده بما اخبر به لانه ايضا ليس اثبات المتكلم تحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر
لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل على ما اخبر به لانه ح بمنزلة ان يقول اقم الدليل على اني معتقد بصلاح زيد وبطلانه
اظهر من ان يحتاج الى البيان فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق في نفس الامر انتهى وغير ما لا يخفى من الاشتباه

بين النسبة

بين النسبة الخبرية المقصودة واللازمة للنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة
الى ذواتهما او الوصف العنواني الثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة
في الواقع في الموضعين قيد لطرفي النسبة والمراد بالواقع هنا مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الاذهان ولو كان في
الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون له مقيدة بالواقع نعم ظ المتكلم دعوى
مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت
النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم انحصار فائدة الجملة في افادة معنى لازم الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فاللازم مراعاة المد
في كلامه بمنزلة وان كان بطلان اللوازم ظ محمد العقوبة بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله علق وجوب التبين على فسق
المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم
فانتفاء الامر بالتبين ليس بالوجه للزوم ان يكون اسوء حالا من معلوم الفسق وهو بط نعم بالقبول لا بينا فيما
يظهر لك جوابه من ان المراد بالفسق هو الفاسق النفس الامري ولعدم امكان تحصيل العلم به او الظن فلا يلزم
تكليف ما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفي الفسق وهو بط لان الاظهر ان العدالة امر وجودي
فالاصل بالنسبة اليهما مع انه بغلبته في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين هما غريزتان في الانسان
والمرجح دفع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه والحاصل ان مجهول الحال ملحق بالفسق في الحكم واما قبول
قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة ورق الجارية ونحوها فمن دليل خارج من القاعدة المقتضية للجمل
فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها واما في الخبر والشهادة فانهما مخصصان بالدليل
الخاص والسر فيهما انما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا
واما حجة الشيخ فالظ انها اية التبين لما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق ان دليل الشيخ هو مجرد عمل
الطائفة ورده تبعا للمحقق اولا وثانيا فيمنع العمل بمجرد العمل من الطائفة واما ثانيا فبان عملهم انما يدل على قبول
تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعله كان لانضمام القرائن اليها لا لمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرناه على من
لاحظ كلام الشيخ وتامل فيه ووجه الاستدلال باية التبين انه معترف بان الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية ثبت
اجمالي يحصل الظن بصدق الراوي فيجوز العمل به كما مر في اخبار المخالفين من المخالفين وسائر فرق الشيعة والظ

من خبر
الغاية الظن فان الظن من الاية انه اذا حصل الاطمئنان من جهة خبر الفاسق بعد التبين بعنوان يحصل
العدل فهو يكفي فيما العدل الذي تثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد بالعادل ليس نفس الامر كي
هو ما اقتضى الدليل اطلاق العادل عليه في نفس الامر لا ما كان عادلا في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد
الظن واما بناء على الدليل الخامس في امثال زماننا فالامر واضح نعم قال المحقق ره ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور
الفسق مستبعد وتبعه في المعالم فقال ووجه الاستبعاد ان الداعي على ترك المعصية قد يكون هو الخوف في
من فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية وقد يكون لاجل الخوف من الحاكم وقد يكون هو الخوف
الله وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في سائر العلل بخلاف غيره ممن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية
الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق ان انكار حصول الظن مطلقا لا وجه له كما نرى بالعيان كثيرا ممن
يجتنب عن كل الحرام انه يتهاون في ترك الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذلك كثيرا ممن هو متبل بانواع الفسوق انه لا
يستخف بكتاب وسائر شعاره وكذلك الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة كما هو ظ كلام الشيخ فمجرد ظهور
الفسوق تمنع بعضهم في نظر الكذب على الامام ع لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه وكذلك اذا كانت طبيعته مجبولة
على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب مختصا من جهة الاثم منه واعتمد عليه لا يحصل الظن به مع صدور ما هو اعظم
منه مما يدل على عدم اعتنائه بوعيده نعم ونواهيه فالاقوى اذا ما ذهب اليه الشيخ ره ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي
والمناط العمل بالظن عند انسداد باب العلم وجميع ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن من اقسام الخبر والحجية ايضا من جهة
حصول التثبت الاجمالي لما ذكروه في مدح الرجل ينبغي ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه
اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او ينقص او يغير او يبدل بما يوجب اختلاف
الحكم واختلاف المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه بين السند الصحيح و
والضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما صح العمل الا عن معصوم السهو
وهو باطل اجماعا سوى القائلين بالجبر فمفهوم الاية المقتضي لقبول خبر العدل مطلقا مخصص بالضابط لاشعار المنطوق به
من حيث التعليل وللاجماع ظ واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ومن ذلك علماء الرجال حيث
يقولون في مقام التزكية فلان ثقة وهو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختار واهذا اللفظ لا

يقال

سهو
يقلد الحس الذي كان فيه عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما يحققه لانا نقول ان العدل لا يمكن عليه السهو لا عن
فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه ساهيا والظ يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في مثل الحديث
بان يجد في سماع الحديث ويكتبه ويحفظه ويتدبر ويتاوله بحيث يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو لا دائما يكون
الانسان متيقظا ذكيا لا يغفل عن ذكر المطلب حين الاستماع ولكن يعرض السهو بعد ساعة او اكثر فمثل هذا اذا
كتب وانتقد حين السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط ومثل هذا يمكن ان يجامع ما يقال في صفة الخثعمي نقوه
في الرجال مع ان الصدوق قد روى في الفقيه انه سئل ابو عبد الله ع فقال انه حمل كثير السهو فيما احفظ علي
صلى في الحديث ويمكن ان يقال وجهه ان كثرة السهو لا تنافي الضبط في الرواية وان المراد كثير الشك لكثرة
استعمال السهو في الشك واعلم ان معرفة الضبط انما يحصل بممارسة حال الراوي باختبار رواياته و اعتبارها
بروايات الثقات الضابطين المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى فقط وبشهادة العدل
وقد ذكرنا ان قولهم ثقة شهادة على ذلك المعتبر في شرائط الراوي هو حال الاداء لا حال
التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دين او فسق
في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال الخلط ان كان فسقا مط وعلى المش ان
مخالفته في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فيما يختص
الغلات بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه حال الاستقامة وترك
ما رووه في حال خطائهم فلاجل ذلك الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه
في حال التخليط وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم
فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك روايتهم مع جهل التاريخ الا ان يكون موثقا عند
من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وقد يتامل في ذلك لان خطا ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل
دعته الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب والظ انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه الكفر بينا من غاية النفاق
لكونه جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلة الى ما اراده من الرياسة واضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد
على روايته ورواية امثاله وقت عدم الوثاقة وربما يحمل هذا مع ان الضعف الفعل بكونه عمل ابن عيسى وعلي

ابن حمزه نفتيني قولغما نراه من اخبار امثال هؤلاء قد عمل بها الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا في
ان نرجع الى القرائن الخارجية اذ لعلهم عملوا بها لاعتمادهم على القرائن الخارجية لا لكون الرواية
حال الاستقامه فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا من القرائن المفيدة للرجحان هو عمل الجمهور الاصحاب
والحاصل ان المعيار في امثال قوة الظن من القرائن الخارجية فلا بد من التامل والتفحص فمثل ما اتفق
الاصحاب على الحسين بن بشار وعلي بن اسباط كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب
على رواياتهم ومثل علي ابي محمد بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق
توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب وصرح اجلاء المتاخرين بقبول رواياتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق
على رواياتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة عم كمال اجتنابهم عن الواقفية وامثالهم من فرق
الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم ازيد منهم على العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم
الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر ويتنزهون عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم يامرونهم بما
للعن عليهم والتبري عنهم فرواية ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة
وان الرواية عن اصولهم المعتمدة المؤلفة قبل فساد العقيدة والمأخوذة عن الكتب المعتمدة من اصحابنا
ككتب علي بن الحسن الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم و
برواياتهم قال الشيخ البهائي ره في كتاب مشرق الشمسين والظن ان قبول المحقق رواية علي بن ابي حمزة
مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة عن اصله وتعليله ره يشعر بذلك
فان الرجل من اصحاب الاصول ايضا وتاليف مثل هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمان
الصادق عم فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله ارواحهم انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من
احد من الائمة عم حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام
وتوالي الشهور والاعوام **فائدة** تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتاكدة حتى يظهر سريرته علما او ظنا
وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث كالصدوق فان علماء الرجال لم يذكروه توثيقا واشتهاره
بذلك كفانا عن غيره وبشهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجعا للعلماء والفقهاء وكونه

ممن يكثر

ممن يكثر عنه من لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القرائن وبالتزكية من العالم بها اما ان يقول
هو عدل او ما يشمله او يقبل شهادته ممن يرى ان العدالة شرط او نحو ذلك واختلفوا في ان المعدل
هل يكفي في التزكية او لا بد من المتعدد على قولين وبنى كثير منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة
فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك من تمهيد مقدمة وهي ان الرواية والشهادة و الفتوى
كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفه الفقهاء
اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد ره
في القواعد الشهادة والرواية يشتركان في الجزم وينفردان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما
لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله عم لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان
لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما في صور الاول رؤية الهلال فان
الصوم مثلا لا يختص بمعين فهو رواية من اختصاصه بهذا العام دون ما قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو
كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثاني المترجم عند الحاكم من حيث يصير عاما للترجمة ومن اخباره عن كلام معين
والاقوى التعدد في الموضعين الثالث المقوم من حيث انه موضوع لتقويم ما لا نهاية له فهو رواية ومن انه الزام
بمعين الرابع المخبر عن عدد الركعات والاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية
ومن انه الزام لمعين لا يتعداه الخامس المخبر بالطهارة والنجاسة تردد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين اخباره بطهارته او نجاسته لاستناده الى الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة الا ان كان ملكه فلا شك في قبوله
السادس المخبر عن دخول الوقت السابع المخبر عن القبلة الثامن الهاري والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء
بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون يده ثابتة عليه باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر
فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله عز وجل الى الخلائق فهو كالراوي ولانه وارث النبي ص والامام الذي هو واحد
واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس من باب الشهادة لا لانه رواية اذ هو خاص بل هو شهادة
لكن اكتفي فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قبل وان كان صبيا ومنها اخبار المرأة في اهداء العروس
الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان مشبها بالرواية كان قريبا

وليس اخبارا ولهذا لا يسمى المخبر عن فعله شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده فيما لا يدرك الا من قبله او مميز لما في
يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل او هذا ملكي انتهى ما اردنا ذكره اقول ولا يخفى على المتامل في كلامه قدس سره ما فيه من المسامحة
في البيان والتشبث بما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما وحكمهما فان من تتبع ابواب الفقه يكفي
في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية هو الخبر المصطلح الذي هو احد ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق
الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا معنى ح للتمثيل بما الذي ذكره هاهنا من حكاية رؤية الهلال والتجرد وغيرهما مما
ذكره وللجمل التركيبية ولا يساعده المعنى ح كما لا يخفى وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة لسائر انواع الخبر والغرض من
الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا معنى ح لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر
عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر
مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن خاص لانه اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي قال النبي صلى الله عليه وآله او الامام ع
كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الحكم المحقق في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم بينهما
يظهر منه قدس سره في اول الكلام والتخصيص الحقيقي بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط الكلام اذ قد يكون الشهادة
في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد وجعله من الامور الاخيرة تسامح لا ينطبق بناء على ارادة المعنى الاعم والظاهر
ان مراده من الرواية هنا مطلق الخبر عن الشهادة لا الخبر المصطلح فالتقريب الواضح في ان يقال كل خبر يسمع فيه الواحد الا في الشهادة
وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير من غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حققت في محله
وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد بالجميع وذلك فيما لا يسري حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيما عارض
اصالة البراءة عن التكليف فلا بد في اثبات التكليف من ظن بالصدق فلا بد من حصول كونه قول المسلم الموقع للظن الحاصل
باصل البراءة وهو اما بعدالة الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت
للتكليف فان كان مع ذلك معارضا للفعل المسلم اعني اقراره وكان في حق واقعة خاصة فقد ينبغي فيه التعدد كما في الشهادة
فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل يفيد حجية الخبر المصطلح ومطلق خبر الواحد وقد عرفت ان اية النفر
ظاهرة في الفتوى غايته دخول الخبر المصطلح فيه ايضا لا غيرها فلا واما اية النبأ فهو وان كان اعم من ذلك
لكنه ينافي ما ذكره من اشتراط العموم المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بل الحكاية وكيل التي هو شان نزول الاية
الوليد

واقعة

١٧٧

واقعة خاصة وهي باب الشهادة ابدا وكيف كان فالشهادة داخلة فيه ولذلك اشترط الفقهاء في رد شهادة
الفاسق والمخالف بحق الاية وجه خلاف دلالة التقييد على قبول الواحد لا مقتضاها الابدال يكون ان كان معا دلا
لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجب العمل به حينئذ بالجملة وان كان من جهة كونه احد شطري
البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا فقط كما هو المطلوب وارادة المعنيين معا
بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهو باطل كما حققناه في ساير نقل
وجعل الاصل والظاهر من حجية العمل بالواحد والعقل اباه استثناء الشهادة تخرج بالدليل مع ان الاية واردة فيما هو
من باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية محل الشهادة سيما وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر انطلاق الاعتماد
للظن الحاصل بالتثبت لا يفيد في الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد ان
على خبر المعصوم من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ولا
البناء على ما ذكرنا فليس ذلك من باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر لحقت
دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه عند التامل فان المراد من التزكية ليس اثبات
لازم للمخلوق او للخالق وافادته لذلك بالاخرة بعد العمل بالرواية بسبب التعديل لا يستلزم كونه من الخبر و
الشهادة مع ان العلم يعتبر في الشهادة ابدا بخلاف ما نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة الا ان سلمنا انه شهادة
لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض المواد بل اعتبر المرئة
الواحدة ايضا في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون التزكية مما يعتبر فيه الواحد فالاولى ان يقال ان ذلك من
باب الظنون المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم
انه يمكن توجيه كلام الشهيد ره حيث قال ويفترقان في ان المخبر عنه الخ بان العموم انما يوجب في الرواية
دون الشهادة لان المخبر عنه في الرواية دائما يكون عاما وليس مراده ان الشهادة دائما مخصوص وهو ممكن من
بيان احد المميزات لا الجميع حتى يرد ان بينهما فرقا اخر وهو ان الشهادة اخبار جازم للغير البتة ولا يلزم
ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فلان الصوم
مثلا لا يتشخص المعين فلا وجه له لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة و ذلك
يوجب اثبات حق لله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر

ونقضه عموم الصائم والمفطر من نحو ان المراد بالعموم والخصوص هنا ان اكثر الروايات يفيد الحكم الموضوع بعينه
مفروض وان لم يتحقق ولم يتيسر تحققه كالفتاوى فقوله ع لا شفعة فيما لا يقسم يعني كلما وجد بالاقسام
فحكمه انه لا شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكمها كذا واختلاف رؤية الهلال فانه يثبت منه
الصوم والافطار لواجدي الحيوة والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل البلاد الخاصة بخلاف
يجب الصوم للرؤية والفطر للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المصطلحة العامة مصطلحة خاصة ومورد
عليه الوقف بالخصوص فهو حقيقة متعين من حيث المورد وان لم يكن متعينا والاستمرار بالتتبع في افراد الموقوف
عليه والشخاصة وكذلك الشهادة على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا وانكر لها الانتساب الى الاخر
الابن بنفسه واما المترجم فهو لفظ اخبار عن جزئي معين متشخص وتوجيه كلامه في العموم هنا بان
مراد المترجم انه كل من يعقود عنه بهذا الكلام فمراده هذا لا يخفى بعده واما القاسم والمقوم فيظهر توجيه
العموم فيه مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من المترجم واما قول الخامس المخبر عن عدد الركعات والاشواط منها
لح فيفيد ما قدمنا من عدم انحصار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد واحد
ليس بوظيفة هذا الكتاب ومحط الاصولي في هذا الباب النظر في تمييز الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة
اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه من التمييز الشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم
العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل
فالتتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع
موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها التعدد وان ما اكتفي فيه بالواحد فانما خرج بدليل
خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تعالى بان
حكمه في هذه القضية كذا ومن خواصه عدم المنع من تخطئة المفتي من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظ
واما المقلد فلان له ان يستفتي عن اخر مع التعدد فيختار الاعلم ثم الاورع ومع التساوي
يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك
فيها مما تنازع فيه الخصماء بمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد ره وحكمه انه لا يجوز لغيره

نقضه

نقضه وان كان مجتهدا مخالفا له في الراي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمطلوب
في شرع الاحكام هو حصول النظام وذلك ينافيه وقال في القواعد فبالانشاء يخرج الفتوى لانها
اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب الاحكام الزام ومثال الاطلاق الحكم باطلاق مسجون
لعدم ثبوت حق عليه وباطلاق ضيعة ينازع فيها بلا حجة بينة وغير ذلك قال ويتناول
المدارك في مسائل الاجتهاد ويخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر فانه لو حكم
به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة
صلوة زيد لم يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذاك والا فهي فاسدة وكذا الحكم
بان مال التجارة لا زكوة فيه وان الميراث لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل للحاكم غيره ان
يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتصال
الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان محل الاجتهاد ولو
اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والاخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة حج من ادرك
اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم
رجوعهم عليه بالاجرة ويجيء تحقيق المقام في اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثر ومن
الى كفاية المزكي الواحد في الرواية وهو مذهب العلامة ره في التهذيب وذهب المحقق ره ومن تبعه الى انه
لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وعن بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيهما
فلنقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال فانه غير محرر في كلام القوم
واقول ان حجية خبر الواحد من انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث انه خبر كما هو مقتضى اية
النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم ع كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم
ان اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طريق الظن والتنبيه عليها والتنبيه
على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر الموثوق
العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرها ولذلك استدل الاصحاب باية النبأ

على اشتراط عدالة الشاهد ايظ ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا ولما ثبت من دليل
خارجي اشتراط التعدد في نفس الشهود نرجح هنا فان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها
شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدم عرفا العرف بالتفصيل لا وجه له اذ عدالة الراوي
ان ثبتت بتزكية الواحد فهو عادل يجوز قبول شهادته ايظ والاقتداء به والا فلا يقبل في قبول الرواية
ايظ لان معنى العدالة شيء واحد ولا اعني كون الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم من
كلام الشيخ ره في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فيمكن ان مراده ان مجرد الوثوق بالصدق
كاف لا ان محض ذلك عدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع
فلا بد ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايظ الى ان المدار هو حصول الظن وان
مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو رجوع عن الموجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل
المعيار هو مطلق الظن ولا يفيد ذلك اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم
بالاحكام الشرعية ان كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق
الله تعم وحقوق الناس فالمدار فيها على العلم والبينة واليمين فلم ينحصر المناص فيها في العمل بمطلق الظن
فمثل اخبار الطبيب عن اثبات اللحم وشد العظم بالرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض ومثل اخبار اهل الخبرة
بالقيمة والارش ونحو ذلك فهو مثل المفتي فيكفي فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع
من بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع
مثل ان يقول بجواز الصلوة في الخز واثبات اللحم محرم او المرض المضر مبيح للافطار ونحو ذلك
لا اشتباه في انها تعلقت بما هو في نفس الامر لكنه فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى الظن
لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة في هذا من قبيل ما اعتبر في الطبيب واهل الخبرة والمزكي هو كونه بحيث يعتمد
يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا
لنفس الامر بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم وعدم
مساهلتهم في اجتهادهم فهذا يحصل الظن بل يكتفي بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا

ايظ

١٧٩

ايظ وظاهر الفقهاء جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة
في مسئلة القيام في الصلوة ومقتضى ذلك تخصيص اية التثبت عند خبر الفاسق بالعمل بمطلق الظن
فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان تزكية الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعاه
بعض ولاجل ما ذكرنا من مقابلة حق المسلم ولذلك حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة ما لم يعارضه
مثله او اقوى منه مع تامل في الاخير لكون الخبر ايظ قد يكون كلاما كما اشرنا من ان ايظ تقديم حقا
على احد بالاخرة ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شيء واحد والمشروط بالعدالة
مشروط بماهية العدالة فمتى ثبت بسبب ثبوت العدالة فيتحقق العدالة في الخارج ويحصل
شرط القبول لجميع مشروطها فما معنى الفرق واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون
الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة العدل موقوف على كونه مزكى باثنين دون الرواية
لا ان ثبوت العدالة فيها مشروط بتزكية اثنين دون الرواية فهو شرط القبول لا العدالة واما مثل ترجمة
القاضي واخبار المقلد مثل بفتوى المجتهد واعلام المأموم الامام بوقوع ما شك فيه واخبار النائب
عن ايقاع الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية
واحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت ونحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناء عمل
المسلمين عليها في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر
عن مطابقة ما اجتهد فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه او من هو في معناه من اهل الخبرة او
شهادة او نحوها اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها حسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز بينها حتى لا يختلط عليك
الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من جهة اية النبأ وقد مر الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكي
الواحد واما من جهة الاجماع والاجماع لم يثبت على ازيد من العدالة الثابتة بمزكي واحد فلا يصح المذكور من الادلة
الاقوال الا على مذهب المختار واما بناء على الدليل الخامس كما هو المعتمد في الاستدلال فلحصول الظن بتزكية
الواحد واما على غيره من الادلة فلاية النبأ ونفي سبيل صدق النبأ على التزكية من جهة الاخبار عن موافقة
المعتقد كما بينا ولكن يخدشه انه لا يدل الا على قبوله في الجملة كما مر الاشارة اليه في الشهادة الا ان يثبت

بالعموم واعتراض الشهيد الثاني بالدليل كما ذكرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه يؤدي الى حصول التناقض في مدلول الآية
لانه يدل على قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر كما مر وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم الا بالعلم
بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد
فقد علمنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي لعدم افادته العلم وهذا تناقض فلا بد من حملها على ما سوى
الاخبار بالعدالة فيفيد المراد بالفاسق الفاسق في نفس الامر والعادل في نفس الامر هو ما يجوز اطلاق العادل والفاسق
عليه في نفس الامر هنا مقابل المجهول الحال لا مقابل مظنون الفسق والعدالة الا ترى كيف انا
نكتفي في معرفة العدالة بالاخبار والاشتهار ونحوهما مما لا يفيد العلم فمن ظننا انه عادل بالامور المذكورة
فنقول انه عادل ويؤيده قولهم وكذا المرض المبيح للتيمم والافطار وانبات شعر العظم وغير
ذلك فانه يطلق ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة سواء سلمنا لكن لا ريب ان
مع انسداد باب العلم يكتفي بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد
من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها حيث افاد بعمومه قبول خبر العدل الواحد في التزكية
وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس اولى من العكس بل العكس اولى ففيه نظر لان المفهوم
لكان اقوى بسبب المعاضد الخارجي فيجب تخصيص المنطوق به وهو معتضد بالشهرة والامور
التي ذكرنا مع انه يخصص بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك ايضا يوجب وهنا في عمومه وان
كان العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتاخرين في الاستدلال على هذا المذهب هو ان
العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفي في الاصل وهو الرواية
بواحد فيكفي الواحد في الفرع ايضا اعني العدالة والا لزاد الاحتياط في الفرع على الاصل وانت خبير بضعف هذا الاستدلال
ويشبه ان يكون منشأه القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايضا
بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس شهادة
فلا يعتبر فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب المعالم وهو وان كان ضعيفا على ما اخترناه
وهذا قياس لم يقل به العامة ايضا وما قيل في رفع ذلك من ان الاصل شرط قبوله الراوي ومزكيه الفرع باثنين وهما اللذان

فالفرع لم

فالفرع لم يزد على الاصل فهو ممنوع بانه تقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل
واحد زكاه عدلان فيثبت زيادة الفرع على الاصل والمحقق في الجواب منع جواز زيادة الفرع على
الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره
زائدا على المشروط كما هو شأن المقدمات وانكاره مكابرة ففيه نظر ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من
حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلاة مع ان وجوده واعتباره زائد على المشروط من جهة اعتبار
اليقين فيه والاكتفاء فيه بالظن في المشروط وكونه من اصول الدين وهو من فروعه مع ان فرض التعدد في الفرع دون الاصل
انما هو موجود في الاحكام الشرعية فان بعض الاحكام الحقوق يثبت بشهادة واحد بل امرأة واحدة كربع ميراث
المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لا بد فيه من عدلين واما ما مثل به من ثبوت وجوب الحد بالقذف
بالخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين ففيه نظر فانه ان اريد
منه الرواية الدالة على اصل المسألة فهو ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط هو جري اثره
في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذا شهادة وثبوت التعدد فيه لا يوجب ثبوته في غيرها وفي عبارة
اخرى لان هذا محتاج الى الدليل ففيه ان عدم زيادة الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما
يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار في امثال زماننا بتزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم
ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في التزكية انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في
التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة رحمه الله حيث اكتفى في كتب الاصول بتزكية
المزكي الواحد فالقول باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المذكورون يعرفون العدالة من جهة المعاشرة
او بشهادة العدلين وانى للمشترط باثباته واحتج من اعتبر الاثنين بوجهين الاول انه شهادة من حيث انها اعتبار
التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شأنه قبول الواحد وانت بعد التأمل فيما ذكرناه في المقدمة تعرف ضعف
المعارضة نعم يتجه في الجواب ان يحكم بانها شهادة ولا ينبغي ان يحصر في اقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد لانه لا يبتنى او
بمعرفة ما هو من قبيل الفتوى وانه من الظنون الاجتهادية الحاصلة لارباب الخبرة بطلب مسالك كمعرفة المرض المجوز
للتيمم والارش وغير ذلك وان اعتبرنا الخبرية بالمعنى من جهة انه اخبار عما هو مطابق للظن ومنع كلية الكبرى

علمائنا
ثانيا وسنده ما مر من ثبوت ربع غير المستعمل من ربع الصحيح وثبوت هلال رمضان بعدلين عند بعض
وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد صار اصلا في الشهادة من جهة تتبع الاثار والاخبار فخرج ما خرج بالدليل
لايضر ببقاء الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج والثاني ان مقتضى اشتراط العلم او الظن بالاخبار حصول العلم بها ولا تحصل بالمخرج
واكتفينا بالعدلين مع افادته العلم لقيام مقام شرعا ويظهر جوابه مما اسلفنا سابقا من منع اعتبار العلم فيه كيف وكلما
جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن ولنا الكشف غاية ما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر
وهو يحصل بتزكية واحد ثم ان الظن كفاية المعير الامامي لعادل الحافظ مثل علي بن الحسن بن فضال وغيره لانه نوع تثبت و
يؤيده ان الفضل ما شهد به الاعداء ومقتضى طريقة المشهور عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لاناطة الظن وعلى ما
اخترناه ايضا على الدليل الخامس في اصل حجية الخبر ظ واما الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ونقل عن الحج البهائي
قوله بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر عن غير الامامي فقبل الاول دون الثاني والحق ما اخترناه من جميع ما ذكرنا
يظهر انه لو وجد الجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كونه
الموجب غير امامي لا يكون جرحا فالجارح مجروح والافلا وجه لكون ابان مجروحا فظهر هذا فيما نقلناه عن المحقق بعين ذلك
وذكرنا في القانون السابق فيما فيه الان يكون اطلاقه على هذا من جهة غير هذه الرواية فائدة
اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان عدل او ضعيف دون ذكر سبب العدالة
والضعف على اقوال اولها قبولهما وثانيها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول في العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل الاقوال الاربعة من
العامة والخامس عن العلامة والسادس هو مختار الشهيد الثاني وقبله السيد عميد الدين في شرح التهذيب وهو الاقوى
فنقول حجة الاولين انه ان كان من ذوي هذا الشأن لم يكن للاستفسار وجه وان لم يكن منهم لم تصح التزكية
انه مع اختلاف المجتهدين في العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكون ذا بصيرة اذ لعله بنى كلامه
على مذهب ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الا ان يقال اطلاقه مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة
تدليس ينافي ظاهر العدالة عدم التدليس وبذلك يندفع اشكال احتمال غفلته عن هذا المعنى بان المعيار هو الظن وانت
خبير بان الكلام في محل المنع نعم يتم ذلك فيما اذا كان تزكية لاجل عامة المكلفين او لم يكن قوله حجة عليه
هذا

هذا لحصل الجواب عن اشكال المشهور وهو ان مذاهب علماء الرجال غير معلوم لنا الان فكيف نعلم
موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يرجح ان تعديلهم اذ هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل نرى
العلامة يبني تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم مخالفتهما في المذهب فيصح ان احتمال ان يكون تعديلهم على وفق
مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتعدد وتفاوت المذاهب بعيد لان تأليفهم انما هو لاجل المجتهدين وارباب النظر
لا المقلدين في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال والظن ان المصنف لهذا الكتاب لاجل الاختصاص بمجتهد من عصره مع انه يبقى
صنعته للعارفين بطريقته سيما وطريقة اهل العصر من العلماء عدم الرجوع الى الكتب المعاصرين بهم من جهة الاستنباط غالبا
وانما تنفع المصنفات بعد موت مصنفها غالبا وسيما اذا تباعد الزمان فحينئذ فمقاصدهم في هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر والانتفاع
من يجيء بعدهم فاذا لوحظ هذا المعنى منضما الى العدالة المصنفين وورعهم وتقواهم وفطانتهم وحذاقتهم يظهر لك
انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التأليف سيما مع تمادي
زمان التأليف والانتفاع به صحيحه في غاية البعد خصوصا مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل لك بما ذكرت
معارض بان ارادة المعنى الاعلى وان كان مستلزما للتعميم في النفع ولكنه مفوت لفائدة اخرى وهي انه قد يكون من مذهب
المجتهدين ان العدالة هو المعنى الادنى فلم يعلم هل كان الراوي متصفا بهذا المعنى ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار
هذا المقدار لكان النفع اكثر قلنا مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول اقل لمهجورية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند علمائنا
خبير بانهم كثيرا ما يمدحون الرجل بمدائح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا ينصون على تعديلهم
نعم لم يجمعوا هؤلاء وليس مذهبهم في العدالة هو المعنى الاعلى فلا بد ان يقتضي هذه المدائح لجعله عادلا وهذا من اعظم الشواهد انهم
ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فهم لاحظوا الاطلاق واخذوا بجامع النفع سيما وقد لاحظوا انه لا يحتمل بحجية ظاهر الاسلام مع عدم
ظهور الفسق كما هو واضح بل الظاهر انه يحصل من الظن ايضا ان المؤلف غالبا لا يحصل الا مع اعتبار حصول الملكة ويؤيد ذلك بل
ان العلماء الكتفين بالجرح والتعديل لم يثبتوا ما يدل على هذه الجهة ويظهر مما مر حجة القول الثاني فان اسباب الجرح والتعديل
كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها وفيه ان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث هو
مذهب الشافعي باختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس بجارح وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة
ايضا كذلك والمراد تركه لما هو موجب وما يقع التعديل بضعفه ذكر اسبابه لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب

واحد لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في اثبات ابطال التعديل بداية المجروح وشهادته
وليس طريق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الجرح اغلب واوفق لطباع الناس من الحمل على العدم اجتنابهم كثيرا
من الظن مضافا الى ان تسارع الناس الى البناء على الظن في العدالة مبني على اصل الصحة عند متاخري اصحابنا بل واكثر
متقدميهم وحجة القول الاخير يعلم من الاحتياج الى البيان وكذا اولهما وضعفه **فائدة** اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم
الجرح مطلقا وقيل التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى لا يلزم من تكذيب احدهما في دعواه فيقدم الجارح
لان التعديل لا ينافي عدم علمه ببعض ما يوجب الفسق وكلاهما صادقا بمعنى انه معذور في اجتهاده في التعديل وهذا مصروف
في اخبار من الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه ثقة الكاظم ع
وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل
كان يقول الجارح رايته في اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رايته في ذلك الوقت بعينه يصلي فلا بد
من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل تضعيف الشيخ في رجاله ومدح الكشي العلامة و
لداود ابن كثير الرقي وروايته في شانه ان الصادق ع قال انزلوا داود الرقي مني بمنزلة المقداد من رسول الله ص ومن
٢ ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم ع فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه من غلاة رواه الصدوق ايضا وتضعيف النجاشي ٢ ستره
وقول ابن الغضائري فيه انه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه فرجح الكشي ايضا مدحه وتضعيف ابن
الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا وانه ضعيف مضعف النجاشي المعتمد والاقوى عندي خلافا لجماعة من المحققين
من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا غاية الامر هنا معارضة الظاهر مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل
في حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب والا فتقول انه ضعيف فيكون جرحا بظاهر والظاهر قد يقدم على النص بسبب المرجحات
من الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا القبيل تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه
واقفي فانه وان امكن الجمع بينهما بان يقال بالوقف لكون النجاشي حيث يطلق التوثيق يسكت عن حال المذهب
ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم تكافئه نصوصيته كلام الشيخ وكذا
الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري في ابراهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع
الى المرجحات مطلقا وكذا ما ذكرنا في هذا القانون وسابقه من البناء على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية

والشهادة

والشهادة وان المعيار هو حصول الظن على اي نحو يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا اصحاب الائمة ع وانما اعتمدوا على مثل
ما رواه الكشي وقد يفهمون منه ما لا دلالة فيه على التوثيق او فيه دلالة على خلافه بل وكل منهم يعول ويعتمد على تزكية من تقدم عليه
الحاصل باجتهاده وذلك قد يتطرق فيه الخلل من جهة فهم كلام من تقدم فضلا عن عدم كونه موافقا للحق او موافقا
للواقع ومن ذلك توثيق العلامة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله توهم من جهة عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من
المحققين فان النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسماعيل بن بزيع وابن عمه حمزة بن بزيع وذكر بعد ذلك كان من صالحي هذه
الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعل ذلك تفطن فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة مقلدا لمن تقدم
وكذا من تقدم على من تقدم فانهم لم يثبت لهم عدالة الراوي من جهة الاشتهار كسلمان وابي ذر ومن جهة المزكي الذي عاشر
الراوي ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكرنا ومن جهة الاجتهاد فيلزم من جميع
ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكرنا وبين ان يقلد الصدوق مثلا او الكليني مثلا
ان ما ذكره من الروايات صحيحة او نقول العلامة ان هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال
قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او للآية فلم يثبت الاجماع على اشتراطه لقبول الخبر من حيث هو والا فلا
ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المنجبرة عند جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على
كفاية التبين في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع من التبين مع انا قد حققنا سابقا ان المعيار في حجية
خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظن لما ذكرنا سائر الادلة على فرض تسليمها انما تثبت البيان اثبات
حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذلك الكلام في اثبات العدالة فان ما نحن فيه اعتمادا على هذا الظن وليس ذلك
من باب التقليد بل انه مفيد للظن للمجتهد كما يرجع الى قول اللغوي مع اجتهاد المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمة
تقليدهم في الفروع على الحق غيره فاذا حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق للرواية او تصحيح العلامة للسند ولم يحصل
اقوى منه من جهة تزكية غير صريحة او غير ذلك فيتبع ولا مانع منه **تنبيه** اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول
في الادلة المتعارضة فكما انه لا يجوز العمل بالخبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل
بقول المعدل من علماء الرجال في رجل من الرجال حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار
واما مطلق التزكية والجرح فليس كذلك مثل ان يزكى عدلان في هذا الزمان رجلا لم يوجب صلاحية هذا الزمان عند الحاكم مع علم

ظهور خلافه في ذلك نظير العام المسموع من الامام حين التخاطب وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في بحث العمل
بالعام قبل الفحص عن المخصص وله فرق بين قول النجاشي مثلا بعد او ابن الغضائري ثقة وبين قول العلامة في روايته كان
سند مثلا صحيح فانه لابد له من الرجوع الى رجال الشيخ وغيره في معرفة حاله ووجود المعارض وعدمه ويتطرق الاشكال في
تصحيح السند من جهة اخرى وهو اعتماد الاشتباه في تعيين الرجل اذا كان الرجال مشتركا فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشترك كما
او لانه العمل على ما اداه اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين انما هو في تزكيته
واما ان فان السند الصحيح فيه ذلك ومع كونه الرجل الذي ثبت فيه العدالة والجرح هذا كله اذا اعتبر الرجل او السند واما اذا
قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي من جملة رواة اصحابنا الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا
الاعتماد العموم لمكان الفحص عن حال الرجل بسبب جهالته وكذلك لو قال عالم في كتابه حدثني حديث يجمع السند انه صحيح واما لو كان ذلك
في غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا وقال اخبرني عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع
عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في الرأي او مقلدين لمجتهد واحد اذ لا يمكن المخالفة في الجرح والتعديل فهذا البلد موجود في
واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل حدثني عدل بعادة دون حيث قال اذا قال العدل حدثني بعض اصحابنا وعنى الامامي
منه يقبل وان لم يصفه بالعدالة لان اخباره عن مذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان
قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى ففيه غاية
البعد مع قوله باشتراط العدالة الذي يترك لعموم اصحابنا في العدول لعل مراده ان هذا النوع من الجرح يوجب التثبت
بلفظ المصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل واحد او عدلين بناء على الاكتفاء في اعتبار
الواحد والتعدد كما لا يخفى **قانون** اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ع ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة
مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويقال له المرسل ففيه خلاف بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا
وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا عن عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير
والاول منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضائري الى ابنه احمد ايضا والثاني اختاره العلامة
والثالث قول الاكثر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي لا يروي الا عن ثقة مطلقا والاكثر شرطوا ان لا يكون له معارض من
المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف والاقوى القول الثالث لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يرد

انه على

انه على فرض تسليم شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد
اجمالي اذ غاية ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده
لا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق الفاسق بعد التثبت ولذلك ترى معتمد
على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان الراوي عنه المذكور ممن لم يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير عنه تفيد الظن بكون
المروي عنه ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكر ويظهر العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظرائه مثل البزنطي وصفوان وابن
ابي يحيى والحمادين وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارض اقوى منه وبالجملة فحجية الخبر الواحد لا تختص
في الصحيح وخبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من جهة ملاحظة التثبت و
الاعتضاد بالقرائن الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجية في خبر العدل وعرضنا اثبات الحجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان
اسنادها صحيحة في الاصطلاح والواسطة عادلة واحتج المثبت مطلقا بوجوه اقربها ان الاول ان رواية العدل عن
الاصل المسكوت عنه انه لا يروي عن غير العدل ولو لم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة من قبيل اولا
انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة لا ما ابهمه وثانيا انه يتم لو لم يخص العدل في روايته عن العدل ومع الوثوق بصدقه
وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول الفقيه حيث قال لم اقصد فيه قصد الكتاب
ليس دأب المصنفين والثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم ع يقتضي صدقه لمنافاة اسناد الكذب للعدالة فيتعين قبوله وفيه منع انه لا يتم
في صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عادلة او ممن يوثق بصدقه وهو توثيق المجهول فلعل الجارح او الاولى مانع
على ما مر تحقيقه مع منع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل العطف من باب الظن الحاصل بحجية اخبار المسلم وبحكم فصير بان
ان العدل يعتبر ظنا في ذلك الظن بصدوره عن المعصوم ع فانما يتكلم على عدالة الاصل والتثبت الحاصل المفيد بصدوقه
ودرى ان الاسناد لا بد ان يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب في الاخبار فالانصاف ان ذلك لا
يخلو عن قوة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل لا ينسب الى المعصوم ع في مقام بيان الاحكام الا
ما حصل الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن واحتج الثاني على ما يظهر بما مر من الاشارة اليه
من اشتراط قبول الرواية بمعرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رد رواية العدل عليه كما مر وان مثل ابن ابي عمير ايضا

فان عدالة الواسطة ان ثبت باصحابه [illegible] عدالة المجهول العين وان علم ذلك من استقصاء امر

والاطلاع من خارج على انه لا يروي الا عن ثقة في معنى الاسناد لا سماع منه ويظهر الجواب عما احتج به خالد بما ذكره على الاطلاق

من عمل الطائفة على المراسيل والمسانيد مطلقا اذ لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا حجة

قانون لا خلاف بين اصحابنا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى المنع مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط

المجوز هو كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ وضعها وبالقرائن الدالة على خلافه وان لا ينقص الترجمة عن افادة المراد ولا تزيد

عليه بعضه فلا يطلق اذا لم يكن مخلا بما ذكر وان يكون مساويا في الخفاء والجلاء على بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم

وتارة يكون بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح اذ المتشابه اذا اقترن بعقرينة تبين السامع

على المراد فلا يضر نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند السامع بل كالصريح الظاهر فلا يضر به وان لم يقترن بقرينة تحمله

على احد المعاني المتحملة برد وعلم من جانب الشرع بطل ولا معنى لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء بل المشروط كان السامع

يكفيا مؤنة ذلك نعم لو اريد بمثل ما لو نقل غير السامع المباشر الوسائط وارادة بمعنى ادى اليه اجتهاده بملاحظة

الاخبار والادلة فهو كلام اخر لما كانت الرواية في الاصل متشابهة بالنسبة الى الحكم بطل والحكمة اقتضت ذلك والحكمة

اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فلابد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي فهمه وهذا

من باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى ذكرناه بعنوان اخر وسنشير اليها ان يكون يطلق لانه لو ادى المعصوم المطلوب

بلفظ متشابه بالنسبة الى السامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتساوي في عمومه بيانا ما فارقه بالعرض

من القرينة المنبهة له بانضمام احوال المحاورة والتخاطب بناء على الفرق بين اقسام الدلالة الاصلية ما يحصل من المشترك مع القرينة

اللفظ الاحادي المجازي المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغي مراعات النص والظاهر بل واقسام الظواهر في عدم مراعاة

ذلك يحصل الاختلاف في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام ع لفظ القرء في بيان العدة وفهم الراوي بقرينة

المقام الطهر مثلا فلا يؤدي الحديث بلفظ الطهر مثله اذ ربما كان فهم الراوي خطأ لاشتباه القرينة عليه فلعله

بيان ذلك فليذكر لفظ القرء مثلا ثم يفسره بما فهمه الراوي بقوله اذا بقي من اليوم بمقدار اربع ركعات العصر فهو مختص

بالعصر بطل اذ يتفاوت الامر بملاحظة سهو او صلاة العصر لو كعتي المسافر واقل منه كصلاة

الخوف وامثال ذلك وكذلك في صلاة المغرب نصف الليل ومن جملة ذلك الفرق الذي ذكرته في هذه المسئلة عن الاصحاب

في جواز

في جواز الاتيان بصلاة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل مقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشاء ولنا

اجمع لنا استفادة من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيصدق على هذا انه يدرك وقت الصلاتين

وان لم يدرك وقت الثلث والاربع وبالجملة فلابد للناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة المعنى المتبادر وعلى مصداق

واضح لاختلاف الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت المعاني اهم شيء للمجتهد فما دام غفلة يختل

الامر ويحصل الاشتباه هذا واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى مودى الالفاظ فهو مما يصعب ايضا اشتراطه

اذ الظاهر ان المعصوم ع انما يقصد من الاخبار غالبا دفع حاجتهم في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق الوقائع التي دعتهم

الى السؤال عنهم او علم المعصوم ع احتياجهم اليها فهم يكلمون مع اصحابهم بقدر فهمهم لانهم يتكلمون على معيار خاص يكون

هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله الاخر ذلك المقدار الا الناقل للغير لابد ان يلاحظ مقدار فهم المخاطب لا كل مخاطب وهكذا

المطلوب بعبارة اوضح اذا كان المخاطب المصنف فطنا ذكيا لا مانع من ذلك نقله ابسط واوضح اذا كان بليدا غبيا وكيف كان

جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة لنا ان ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف والعادة من لدن ادم الى زماننا

هذا والشارع بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة هو افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان

قومه ومن ذلك نقل الراوي الى العجمي بالعجمية وكذا الناقل من المجتهد الى اهله وعياله والاخبار الواردة عنهم ع منها

رواية محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس والظاهر ان المراد

بالزيادة والنقصان ما لا يوجب تغيير المراد بقرينة جلالة شأن الراوي وجواب الامام ع وقوله ان كنت تريد معانيه يعني

ان لم تقصد نسبة اللفظ الينا فانه كذب ان اراد العام كلها من الوان العام وكذلك لازم المفهوم فيصدق في اللفظ

اللفظ فاذا اراد ان ينقل عن الامام ع انه قال اتقوا الله فيقول قال الامام ع خافوا من الله واجتنبوا ما نهاكم عنه من الشرك

والمعتبر شرب الخمر والزنا وغير ذلك واطيعوا على ما اوجبه عليكم من اقامة الصلاة وايتاء الزكاة ونحو ذلك يصدق

على ذلك انه نقل معاني كلام الامام ع بل في ذلك ايضا لو كان مما دل عليه بالاشارة ايضا مع الاختصار فيه لحصول المقصود

الثمرة بين خطاب الاصحاب والتعبير كما اشرنا سابقا وتدل عليه المختار ايضا انه تم فهم القصة الواحدة بعبارات مختلفة

من العلوم انها وقعت بغير الترتيب او بعبارة واحدة منها بل يمكن ان يقال لم يقع باحدى تلك العبارات الا ان هذا الكلام على

الصحيح الغريب والاسلوب العجيب مخصوص بالقرآن الذي هو منزل على سبيل الاعجاز والظاهر جواز ذلك لمن تتبع الاثار والاخبار

المعنى
فان تتبعهما يفيد ان ذلك كان طريقة لاصحاب النبي ص احتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود واستحالة
سيما مع كثرة الطبقات وتطاول الازمنة ونقل كل منهم للفظ الاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط
المقصود وفيه ان بعد ذلك شرط للشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض بما مر من الادلة فلو فرض الاشتباه
والغفلة مع ذلك فهو مفقود مع اعتبار النقل في الجميع بالمقطوع الحال بل هو محال عادة نعم يتم في مثل الادعية التي
اعتبر فيها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم انهم في ذلك غالبا انهم يعولون على اصحابهم في انهم يكتبون ولذلك ترى
الاختلاف فيها باختلاف الاخبار ونقول نضر الله امرء سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من
هو افقه منه واداؤه كما سمع انما يتحقق بلفظ المسموع وفيه منع لصحة ولا منع الدلالة على الوجوب ثانيا كالاخير
الدلالة على وجه التاديب ثالثا لصدق التادية كما سمعه عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان الظاهر ان هذا الحديث واحد
وقد اختلف الفاظه ففي رواية كما ذكر وفي اخرى نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها وفي اخرى رحم الله وفي رواية الى من لا فقه
له فهذا الحديث لنا لا علينا الا ان يقع الظهور ويتمسك باصالة عدم التغيير وهو معارض باصالة عدم التعدد
واما المفصل فيظهر قوله مع ما تقدم بقية الكلام فيما وعدنا ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا
وفسر باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا وحمله على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة
قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فان فهمه معارض بالظاهر الذي هو
حجة اقول لو كان مقتضى الظاهر العمل عليه فمقتضى المجمل السكوت عنه ولا يتفاوت الحال مع ان الظهور انما يعتبر لان
الظاهر انما هو الظاهر عند المخاطب بالحديث لا الظاهر عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر
المخاطب ان مراده ما هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره وغاية الامر التوقف واما تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول
الظن **خاتمة** فيها مباحث **الاول** اصطلح المتأخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باختلاف رواية
في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة الاول الصحيح وهو ما كان سلسلة سنده اماميين
ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا ينافي الشذوذ وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبروا في صحته
علاوة الشذوذ وعدم كونه معللا بمعنى مشتملا على علة خفية في متنه او سنده ولا يطلع عليها الا الماهر كالارسال
فيما هو ظاهر الاتصال او مخالفة للظاهر بصريح العقلاء او الحس او اعتبار كونه معللا مستغنى عنه اذ ما ظهر كونه
منقطعا

منقطعا او ما ثبت غيره فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم ع بالامامي العدل الثقة فان ظاهر التعريف
هو ما حصل اليقين بذلك او ترجح في النظر كونه كذلك فالعلة اعني ما حصل الشك معه في ذلك خارج من التعريف فوصف بعضهم مثل
ذلك بالصحيح بكونه معللا عنده في مبني على غفلة المصنف وخطائه في اجتهاده ومن صحح انه غير معلل واما عيب
ثلاثة خلية له بهذا الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كان رواته اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق
الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي
على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما
لو كان رجال السند مختصا الى الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق ففي الحوق باي منهما خلاف يرجع الى
الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة تتبع اخس مقدمتيها والاظهر كون
الموثق اقوى فيتصف بالحسن ثم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح
ماهيته ثم انه قد يطلق الصحيح بالنسبة الى راو ومعنى على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفة رجال الصحيح وان اختص
بعد ذلك ارسال مثل ان يقال على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع ولا ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح
الذي هو حجة بنفسه بل هو غيره واصطلاح العلماء تصحيح السند الى الرجل المعين واما قولهم اجمعت العصابة على
تصحيح ما يصح عن عبد الله ابن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين احدهما انه ليس المراد به الصحيح المصطلح
والثاني انه اريد منه بيان الموثق عما قبل عبد الله ابن بكير ايضا وقد يطلق على جملة مما وصف من السند لا
جامعة لا وصاف رجال الصحيح مثل ان يروى الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن لفلان وما قبله متصفا بها
ولا ما قبله متصفا بها ويتم ذلك في الاغلب فيما اذا كان فلان مما اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وكفية ذلك
مما يدل على اعتبار الحديث بسبب روايته والاصطلاح المذكور ان يجري في القسمين الاخيرين ايضا الرابع
الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلاثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذلك الحسن
اذا تم من جهة التثبت الاجمالي واما الضعيف فلا حجة فيه الا اذا اشتهر العمل به ويسمى مقبولا وهو حجة
سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة
المعتبرة جملة منها الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه او ما معناه

والخاصة وغيرها من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذا الاصطلاح
الى المتأخرين لان قدماء الاصحاب لم يكن في تلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث معتضد
بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق
متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس
ابن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عده الشيخ
في كتاب العدة او وقوعه في احد الكتب المعروضة على الائمة ع فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على
الصادق ع وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع او كونه ماخوذا من الكتب التي
شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلاة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار
وكتاب حفص بن غياث القاضي ونظائرها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه
مع عدم كون الجميع صحيحا باصطلاح المتأخرين وقد اشار الى هذه الطريقة للقدماء شيخنا البهائي في
مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتأخرين على عدولهم عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح
هو تطاول الازمنة بينهم وبين الصدر الاول واندراس بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف
من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست الماخوذة
من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المتكررة فيها بغير المتكررة وخفي عليهم كثير من تلك الامور فاحتاجوا الى قانون تتميز به
الاحاديث المعتبرة من غيرها فقرروا هذا الاصطلاح وقال اول من سلك على هذه الطريقة العلامة ره اقول ولا يتم ذلك
ملاحظة التوثيق والتعديل ايضا كان يحصل بالقرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان كذلك كما يستفاد من تتبع
الرجال من توثيقهم واخبارهم المنقولة في ترجيح الاعدل والافقه وغيرهما والظاهر ان القدماء كانوا يعتبرون ذلك وان المتأخرين ايضا قد
يسلكون مسلك القدماء في الصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه وذلك كثير
نادر الاطلاق في كلامهم فيحمل على مصطلحهم وذلك يجوز منهم اعتمادا على القرائن او غفلة والحاصل انهم قد يعتمدون على الخبر
مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم بالصحة يجاري على مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القرائن وعدم الاقتصار على
الصحيح والحسن المصطلحين كما تفطن بعض المتأخرين من اصحابنا لخصوص الثقة بوجه لطيف الصريح بغيرها ايضا في نبذ الوثاقة وقرائنها

ما نقلناه

ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا واوجه منه
اوجه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه يعطي اشتراط الوثاقة فقد
وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وربما كان يحصل بذلك تشبثا الى كثير من المتأخرين ومنها كونه
وكيلا لاحد من الائمة ع بما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين لا يروون رواية الضعفاء
المراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها انه روى عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير
وذهب جماعة من المتأخرين الى ان ذلك يدل على الوثاقة قبول الرواية ويقوى بعضهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسماعيل بن ميمون
وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين عليه ومنها وقوعه في سند حديث اتفقوا على صحته ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه بما ذكروا
في اوليهما وما وجد في كليهما اقوى فاذا انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى ... واقوى وهكذا ومنها الاثار الجليلة الموردة عن رجل او
الفقيه ومنها كونه معمولا به عند مثل السيد وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب وصحيح الحديث
ومنها قولهم سليم الجنبة ... سليم الاحاديث وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او ما اصلح دينا او اصدق
من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة وربما يعتمد على توثيق ابن نمير ومن ضاهاه ايضا ومنها
رواية الثقة عن رجل او عن غير واحد او عن بعض اصحابه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما او مترضيا له ومنها ان يقول
حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون وعن جماعة من المحققين فيه شهادة على العدالة والصحة
استثناء محمد بن عيسى عن رواية يونس بن عبد الرحمن فعنه فيها على ما قرر عنه ومنها قولهم سند عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد
منه التوثيق او المدح عما هو مذكور في كتب الرجال صغيرها في الموضع المحرر ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في المواضع الخاصة فيجعل
المناط حصول الظن وان اكتفى بالتفصيل في العمل بالاخبار بلزوم خلو الاحكام عن الدليل ويلزم من مخالفة طريقة جل العلماء سيما على الظن
العملي في التزكية وقولنا الى معنى شرط العدالة ووجه الاجماع المنقول فيه **الثاني** ذكروا للحديث اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع
الى الاقسام الاربعة بعضها يختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان من وظيفة علم الدراية الا انا
نذكر هنا اكثرها لتكثير الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم ع بان لا يعرض قطع بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول
وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم ع من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها
المعلق وهو ما حذف من مبدأ اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فحكمه كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو قليل الوسائط

ومنها المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر التحديث او الاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم تظهر قرينة
التقاء الناقلين ومنها المدرج وهو ما يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو ما شاع عند اهل الحديث بان نقله
جملة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فمنكر ومردود ومنها الغريب وهو اما غريب المتن
والاسناد بان ينفرد بروايته واحد عن مخرجه او غريب المتن خاصة بان ينفرد برواية واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر
يسمى مشهور الاتصال بالنسبة الى الطرف الاول غريبا بالنسبة الى الطرف الاخر ومنها المصحف وهو اما في الرواة كتصحيف بريد بالباء الموحدة
المضمومة والراء المهملة بالياء المثناة التحتانية والزاء او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا وقد ذكر في الكتب الموضوعة
لغريب الحديث كنهاية ابن الاثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه بالقبول وعملوا به سواء رواه ثقة ام لا
المزيد على غيره في معنى متنا اما في المتن كان يزيد فيه ما لا يفهم من الاخر او في السند كان يرويه احدهم عن شيخه واخر عن رجلين عن الشيخ
الوسط او في الاخر ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول حدثنا
فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء كخبرنا محمد بن محمد عن محمد او بالالقاب فلان عن فلان وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة
والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل السند كله الى المعصوم ع فتام والا فغيره وهذه المذكورات اقسام اصول الا
نواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع وقريب منه المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق
على الاعم من ذلك ويشمل المعلق والمرسل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا
على صيغة اسم المفعول بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم ع من لم يدركه او بلا واسطة او ترك
واسطة او بواسطة متروكة او مبهمة كرجل او بعض اصحابنا واختصاص هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتاخرين ولا
عرفت ان بعض المرسلات في قوة الصحيح والحجية ومنها المقطوع وهو ما روي عن مصاحب المعصوم ع من غير ان يسنده الى المعصوم ع
المضمر كان يقول صاحب المعصوم ع سألته عن كذا فقال كذا اذا كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر
بل الظاهر اطلاق التوثيق من اصحابنا ايضا لان الظاهر من حال اصحاب الائمة ع انهم لا يسألون الا منهم والذي صار سببا للاضمار
اما التقية وتقطيع الاخبار عن الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سألت فلانا عن فلان قال كذا وسألته عن كذا
ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على المرويات الاصحاب والرواة ومنها المدلس كان يقول
الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك بان قال حدثني فهو كذب وهكذا ان اسقط

السند

السند رجلا يجرح به الحديث ويذكر بعض الرواة باسم او لقب او نحو غير مشهور به فان كان ذلك قبيح معلوم
تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواة اما بالسند كان يرويه تارة عن بعض
بعضهم او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بدم الحيض في القرحة بان يقول في بعض من الايسر علامة الحيض في
النسخ ومن الايمن في اخرى ومنها المعلل وقد مر الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير

الثالث

او بعض رجاله بغيره وهو مردود الا اذا كان سهوا فيعتقد عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم
لا يعلو اذا الحديث عن مستند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل نشرا اما الرواية عن المعصوم ع فله وجوه اعلاها السماع
اللفظ بان يقول سمعت المعصوم ع يقول كذا او اسمعني او شافهني او حدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال في فهم
السماع بواسطة وان كان خلاف الظاهر ثم ان يقول امر بكذا او نهى عن كذا فانه يحتمل معناه لاحتمال الواسطة
الامر والنهي واطلاق النفي على ما فهمه الدلالة المبتنية على الدلالة او الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا بكذا
عن كذا او نحو ذلك بصيغة المجهول له من السنة كذا او قول الصحابي كنا نفعل كذا او اشار ذلك في دون من كمال ويتبع
العمل بها وقبولها الظهور من جهة التقرير واما الرواية عن الراوي فلا يظهر وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان
بقراءة من كتابه او بالاملاء من حفظه فيقول سمعت او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ اسماعه وان قصد سماع غيره فيقول
فلانا وانا اسمع وعلى الشهيد الثاني كما اعلاها ان الشيخ بوجوه ضبط الحديث او تاديته لانه خليفة رسول الله ص
الى امته والاخذ منه كالاخذ منه ولان النبي ص اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على طريق خطبته او في
اربط جاشا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قلت لابي عبد الله ع يجيئني
فيسمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا وعدوله الى قرائة هذه
الاحاديث مع العجز يدل على اولوية من قرائة الراوي والاحتجاج بها انتهى وفي دلالة الصحيحة على ما ذكر نظر ثم دونه
على الشيخ مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان السكوت مع توجهه اليه وعدم
مانعه من انكاره من غفلة او اكراه او خوف او انضمام القرائن بالرضا كاف وعبارته قرأت على فلان واقر به او حدثنا
او اخبرنا فلان قرائة عليه مقيدا بقوله قرائة عليه عند جماعة والحق المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة ذلك فان
ظاهره سماعه من الشيخ ومن السيد المنع منه مقيد ايضا بانه لا تتضمن معنى الاخبار والتحديث الا السماع

وقوله قرأت عليه يكفي به وهو ممنوع بان يكون مجازا كذلك فيسلب بانه مجاز ومن وجوه التحمل الاجازة وهو اخبار اجمالي
بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وذلك اما بشخص الكتب كقوله اجزت لك رواية هذه
النسخة المصححة او بنوعه المتعين نفس الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ واستبصاره وسلامه انه لا اشكال في جواز النقل والرواية
والعمل بسبب الاجازة في الماضية انبأنا او نبأنا او حدثنا او اخبرنا ايضا الاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة
انبأنا بهذه الكتب اجازة كما هو دأب المتأخرين على المشيخ والاجازة على اقسام الاول الاجازة معين بمعين كقوله اجزت تهذيب
منه وهذه اعلى اقسام الاجازة والثاني اجازة معين بغير معين كان يقول اجزت لك مسموعاتي فيقتص على ما ثبت
مسموعاته الثالث اجازة غير معين بمعين كقوله اجزت التهذيب لكل الطلبة او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين بغير معين
سموعاتي لكل احد ومثله باني الخطاب اجازة المعدوم لما سنذكره عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة
انما تظهر في صحة الاصل الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه واما ما ثبت تواتره من الجوامع عنه والافلا فائدة في الاجازة
كمطلق الكتب الاربعة من غير تعيينها نعم تحصل بها ابقاء سلسلة الاسناد الى المعصوم ع وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك
ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة الشيخ والقراءة عليه لظن فيحصل منه التصحيح والخلاص من التحريف وغير ذلك من انحاء
والمناولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول ان يعطيه كتابا ويقول هذا سماعي عن فلان او روايتي
فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في روايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان
والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او باذنه
ان يكتب ان فلانا سماعي فان انضم ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في صحة الرواية
بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذلك ففيه خلاف والاكثر على عدمه وهو الاظهر والعبارة ان
كتب فلان او اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان
او لا ولم يجز له الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل قولان **المطلب الثاني** اما
في الفعل والتقرير فان فعل المعصوم ع حجة كقوله لكن الشأن في تحقيق محله وتعيين ما يحكم بمتابعته
الافعال الطبيعية كالاكل والشرب والنوم والاستيقاظ فالفعل مباح له ولنا بالاشكال وذلك اذا لم يلحقه حينئذ
واعتبار خصوصية كالاستمرار على القيلولة والاكل المنتسب على طريقة مثلا فانها بذلك تندرج في الاقسام

الاتية

الاتية واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبائع او من الشرع ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى
بعثه لبيان الشرعيات قال الشهيد في القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله
وبعض العامة زعم انه انما فعلها لتعبده وحمل اللحم فتثقل عليه الجلسة ومنها دخوله من ثنية كدا وخروجه من ثنية كدا
فهل ذلك لانه صادف طريقه او لانه سنة وتظهر الفائدة في استحبابه للكل داخل منها ومنها ذهابه بالمحصب
في الاخير وتعريسه لما بلغ ذي الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه باخرى والصحيح حمل ذلك كله على الشرعي
انتهى كلامه اقول ويجري في هذا الكلام فيما اذا ما لم يعلم وجهه ويجيء التفصيل والتحقيق ثم انه لا اشكال فيما علم اختصاصه
به كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على الاربع في النكاح الدائم واما غيرهما فاما ان لا يعلم وجهه
وقصد به من الوجوب والندب وغيرهما او يعلم وجهه فعلى الاول اما ان نعلم انه قصد به التقرب ام لا والاول
فيتردد فعله بين الوجوب والندب وعلى الثاني فيتردد فعله بين هذين وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره
عنه لا مستحيل صدور المحرم عنهم ع عندنا فهذه اقسام اربعة هذا كله اذا لم يكن فعله بيانا للمجمل ويجيء الكلام
فاما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب مطلقا او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقربها
القول الثاني لنا اصالة البراءة عن الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما ستعرف واحتمال الاباحة منفي
كثرة الرجحان في افعالهم ع ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايضا يستحب ولان ذلك مقتضى
عموم ما دل على حسن التاسي فيهم ع لا لدلالتها على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقواها الايات الامرة باتباعه ٢ التاسي
مثل قوله تعالى فاتبعوه وغيرها من المتابعة والتاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه فعله فمن فعل ما فعله بقصد
ان الوجوب ليس متابعة له كما يمكن التجوز في امارة الصيغة لابقاء هيئته على حقيقته وعكس العكس بارادة
الطلب الراجح سيما والاول مستلزم للتخصيص لظهور عدم الوجوب في كثير من الافعال في خصوص اجماعا مع انه
بنو الاتباع على معناه الحقيقي وهو ان يفعل على ما فعله لاجل انه فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة
الامر انما يتعلق بالقيد لا بالمقيد فلا يجاز ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
الاستدلال بها انه جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله التي هي واجبة وبما اجيب بانه وجود الشرط
غير مستلزم لوجود المشروط فاسد لابتنائه على الخلط بين معاني الشرط وجعله هنا عبارة عن الرابط

الاصولي حسنا مثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وتقديره من كان
فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم يكن له اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الآخر
يعد وعيدا على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب مما تقدم فان التاسي هو متابعة الفعل لاجل
فعله على الوجه الذي فعله بعنوان الوجوب مثلا والمقترح في عموم اسوة في مقام الجواب الا كونه مقيدا لارجاعه الى
العموم في امثال هذا المقام في العرف والعادة عند الجواب عن سائل الآية مثل اطيعوا الله والرسول وما اتاكم
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج
فان الاطاعة هو فعل الامر وهو حقيقة في العقل المؤدي بالماتي المعقب بالتبادر سيما مع مقابلته قوله وما نهاكم
عنه فانتهوا وغاية ما يدل عليه الآية الاخيرة الاباحة سيما وهو مقام توهم الحظر واين هو من الوجوب واما الاستدلال
بالاحتياط ففيه انه لا يتم لاجل احتمال الحرمة لاحتمال كونه من الخصائص لا دليل على وجوبه بل غايته لو سلم فيما ثبت
يقينا او توقف برائة الذمة على العمل وهو اول الكلام وانت بعد التامل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط
القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول لما تعارض الاحتمالات من الحرمة والحظر يرجع
الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف يتوقف ويظهر الجواب مما مر مضافا الى احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص لا
يضر فان الغالب في افعال النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام لامتهم وتابعيهم فالاصل هو المشاركة الا ما خرج بالدليل واما ما علم
بمعنى انه يعلم انه واجب عليه ومندوب ادعي ولم يعلم انه من خصائصه فالظاهر لزوم اتباعه بمعنى لزوم اتيانه
مع علم الوجه بفعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات واحتج المنكر لذلك كليا بالاصل
المتقدم للقائلين بالوجوب في المسئلة السابقة وضعفه ضمان الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصائص واما ما علم انه ليس منها
اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا فيها ايضا الظهور وجوبه فيما يحتمله عدم الالتفات الى النادر سيما مع قيام الادلة على
التاسي واما المفصل فلا دليل له يعتد به وقد استدل على المختار مضافا الى ما مر باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام
الى افعاله كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة من فعله صلى الله عليه وآله والغسل بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل لما روته عائشة
من فعله صلى الله عليه وآله نظرا الى ان وجه الاول معلوم فانه الاباحة وان الغسل من التقاء الختانين لم يكن الا انه فعله بعنوان
الوجوب لانه صلى الله عليه وآله كان يفعله غسل الجنابة واجب والظاهر ان الحكم في الترك هو الحكم في الفعل وما يتفرع على هذا التاسي
بحث في التلبس في التخلي المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان من فهم وجه فعله صلى الله عليه وآله اما العرف بان هذا الفعل

بعنوان

بعنوان الوجوب او يعلم انه كان امتثالا لاية دالة على الوجوب مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة الدالة على الوجوب او بيانا
على مجرد الحصر او امر ندبي او ندبه لتمثيل الدلالة بقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا لكا يتوهم سوى الحظ
بينهما او يعلم بانضمام القرائن كالاشارة المعينة في قبلة الصائم والمتابعة عقيب التخلي او غير ذلك من القرائن
اصالة عدم الوجوب الدالة على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب اذا وقع بيانا لمجمل
في الوجه ويظهر منه حكم ما سبق ثم انه قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا واقسام ما يثبت
بيانيته فاعلم ان المعصوم عليه السلام اذا صدر منه فعل في مقام البيان فما علم من خطابه بقرينة او عدم من خطابه فهو من الحركات
والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه واما ما لم يعلم فان كان مما يستحيل ولم يكن متلبسا بغير الفعل فالظاهر دخوله في
وما كان متلبسا به قبله كالتكلم في الصلوة بل مثل الطهارة لصلوة الميت اذا كان فعلها في حال الوضوء قبله للصلوة
فالظاهر عدم المدخلية لان يثبت بدليل خارج ومن ذلك الكلام في عوارض ما يستحيل مثل التقصير والتطويل
والبطوء المعتبر بها عرفا فهذه تتفاوت الى عند بسبب طبائع الناس ومنها في التكلم ومثل تطويل الغسل في كل
من الاعضاء للوضوء وتعجيلها بحيث يتفاوت في المصداق العرفي غالبا لا يعتد بها لاقتضاء العرف في ذلك وعدم انضباط
تحت تحديد حد لا يتجاوز منه فالتكليف به تكليف على الاطلاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف الاوساط
فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء بوضوء يغسل كل واحد من اعضائه في ظرف ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه
الترتيب بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من غسل شيء في الخبر بالانفصال وكذلك غسل الوجه من الاعلى وكذا اليد وكذا
من الاعلى فان كل ذلك مما يشك في دخوله لان الغسل لا يمكن في تلك الاعضاء بصورة مع الانفصال وعلى وجه يتفق لكن اختيار
من المعصوم هنا مما يشك في انه هل هو بمجرد الاتفاق او انه فرد من ماهية الفعل او انه معتبر كذا الكلام فيما لو علم اشتمال
على واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات او المندوبات كالسورة في الصلوة فيجيء الاشكال المتقدم في اول الكتاب
من انه هل الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب باصالة عدمهما وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل في ماهية
كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجي وما حققنا ذلك في القانون
السابق يظهر ان لا فرق في مثل المذكورات هو البناء على الاستحباب التاسي والاحتياط واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من
ان الامر بالمجمل يقتضي تحصيل البرائة اليقينية والجمع بين كل ما يحتمل الوجوب وتحصيل تحقق جميع اجزاء المكلف به لان الاشتغال بالذمة يقتضيه

المتردد

ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بشخصه ثم ولا دليل على وجوب الاحتياط من في الدين فظهر ان مقتضى التسديد من حمل
في كونها من افعال الجبلة او العادة او الشرع والعبادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب لا غير لعموم الدليل على التأسي ثم **فائدة**
تصرف المعصوم اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال او بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين بالبينة واليمين او الاقرار
او علم او بالفتوى او ما بالتبليغ وتصرفاته في العبادات كلها وفي غيرها وقد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله ع لهند زوجة
ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حين شكت اليه ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني
ولولدي ما يكفيني فلو كان فتوى ثبت منه جواز التقاص للمسلط باذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الا باذن الا بقضاء
قاضي قال الشهيد في القواعد الاقرب انه حمله على الافتاء اولى لان تصرفه بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب اولى من النادر وقد يشتبه بين التصرف
بالامامة والفتوى كقوله ع من احيى ارضا ميتة فهي له فعلى الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام ع وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه
بعض الاصحاب ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه كما سبق فلا يشترط الاذن واجاب الشهيد بان اشتراط بعلم
من دليل خارج لا من هذا الدليل **فائدة** المختار ان نبينا ص كان متعبدا لكن لا بشرع من قبله من الانبياء وقيل لم يكن قبل متعبدا بشرع وقيل
كان متعبدا بشريعة من قبله على اختلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح ع وقيل بابراهيم ع وقيل بموسى ع وقيل بعيسى ع وقيل بكل الشرائع
وقيل بالوقف لنا ان ضرورة دين نبينا ص يقتضي افضليته على كل الانبياء وفيما ذكروه يلزم تقديم المفضول على الفاضل وهو
قبيح ولانه لو كان كذلك لكان اما بالوحي او بالتعلم من علمائهم والاول هو معنى الرسالة والموافقة لا يقتضي المتابعة واما الثاني
لافتخر اهل الاديان بذلك ولو افتخروا لشاع ولم يعاشر اهل الكتاب ولم يأخذ منهم شيئا والا فالعادة تحكم تقتضي نقله ولا
من كتبهم ولانه كان اميا لا يقرأ ولا يكتب بما روى الخاصة والعامة انه قال كنت نبيا وادم بين الماء والطين وبط
عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبى وهو نبينا الا بعد سنين ينافي افضليته واما بطلان القول بعدم تعبده واما
بشيء فاوضح لاستلزامه كمال النقص وكونه اسوء حالا من حال الناس معه ما وربما يفعله من امثال الحج في الاخبار
بعد البعثة فالحق انه لم يكن متعبدا بشرع من قبله وان وافق شرعه في كثير منها ليس نفس المتابعة واختلف الناس
فيه ايضا فقال بعضهم بمتابعة شرع من قبله مستدلا بظواهر بعض الايات لنا ما تقدم من الادلة وان هو الا وحي
يوحى وان شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل شيء ولا يتمسك بالاديان واخباره عن التورات في رجم الزنا
لالزام الحجة على اليهود واما الايات فمثل قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم وبهداهم اقتده

وشرع

ومن يرغب

وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فانها محمولة على اصول العقائد والاخلاق من الشرائع سيما مع ملاحظة قوله تعالى ومن
عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وكذا المراد بهدى الجميع ما اتفقت الجميع فيه وهو اصول العقائد والاخلاق لانهم مختلفون في
ذلك الجزء بحسب تباين الاديان **فائدة** اذا ثبت بطريق صحيح ان من الشرائع السابقة ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجب
لنا اتباعه ام لا مثل ان يكون في القرآن او في الاخبار المتواترة حكم من الاحكام في شريعة من الشرائع السابقة مثل قوله تعالى
في شأن يحيى ع انه كان سيدا وحصورا او نحو ذلك اختلف الاصوليون فيه على قولين والاقوى انه لا فهم انه تقم او نبين استصحاب
نقل ذلك على طريقه الصحيح ويصدق الامر ايضا لحيث يدل على حسن مطلقاتهم والافعال برعاية ان عدم علم الناسخ كاف في
بقائه فهو حجة مطلقا وهو مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو وهم بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبار او ان كنت ذكرتها
لا تمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن لا حاجة الاستصحاب او يمكن الاستصحاب قابلية المحل ويتفرع على المسئلة فروع ذكرها
في تمهيد القواعد من الاحتجاج علينا بحجية العباد وعلى الترجيح في الامر المتقدم ومنها الجعل لبعض
مثلا ما يرد خطبة فضيحة بالقتال ونحوه كقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث على التعاقب
على الساقط وهو المسمى بالقتال قال في التمهيد وهذا الحكم يرى في اليمين بشرط خاصة في الحدود وكذا لا مطلقا
الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص ان لم يضم اليها تقرير وذلك دين القيمة
القيمة الثابتة التي لا تنسخ والله اعلم **فائدة** تقرير المعصوم ع حجة وهو ان يفعل بحضرته فعل او اطلع على فعل في عصره ولم ينكره
فهو يدل على الجواز ان لم يمنع مانع من خوف او تقية او سبق منه عليه او على مسيره عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح
واصالة عدم يكفي في المقام وكذا اذا اطلع على ان المكلف يعتقد شيئا على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم النهي عن المنكر سيما
على المعصوم ع وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من السكوت الرضا بفعله قال الشيخ المعتبر واما ما يذكر فلا حجة
كما ذكر ان بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله ص فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي ص فلا يكون شرعية
دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابي كنا نفعل دليلا على عمل الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك على النبي سواء لانا نمنع اذ قد يحتمل
ذلك عن نفر او عن جماعة يمكن ان يخفى حالهم على النبي ص **ايقاظ** قيل ان الحكم الذي حكم به المعصوم ع في النوم يجب
لما روي ان من رآه فقد رآه وان الشيطان لا يتمثل به ورد بانه فرع ان يعرف بصورته في اليقظة حتى يصيق

عليه ان رآه فلا يتم الاطلاق مع انه اجيب بانه اكل رأى احد رسول الله صلى الله عليه وآله في المنام فرأى مولانا الرضا عليه السلام فقال هو رسول الله صلى الله عليه وآله
من رآه فقد رآه ومن المعلوم ان الرائي لم يره ولم يعرفه وكثيرا ما يرى في المنام صورتهم عليهم السلام ويظهر في اليقظة انه كان عالما
صالحا يرى بصورته لظهار الجلالة كما في حكاية المفيد حيث رأى في المنام فاطمة الزهراء عليها السلام والحسنين معها قالت
له في المنام يا شيخ علمهما الفقه فجائت في يوم والدة السيد المرتضى والرضي بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف
كان فالاعتماد مشكل سيما اذا حصل الظن بصحته وخصوصا لو كان للعلم بحجيته مادة قد سيما بملاحظة ما رواه
الكليني في الباب ابراهيم ابي هاشم عن ابن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته راى المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزء
من اجزاء النبوة وفي الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا عليه السلام قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات
يعني به الرؤيا وفي معناها روايات اخر والحمد لله اولا وآخرا وصلى على خير خلقه محمد وآله تمت مباحث الادلة الشرعية
ويتلوه مباحث الادلة العقلية اللهم وفقنا لاتمامه والحمد كما هو اهله وصلى الله على رسوله محمد وآله

بسم الله الرحمن الرحيم

في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم
العقلي الى الحكم الشرعي وهو اقسام يمكن ضبطها في قسمين منها ما يحكم به العقل من دون واسطة خطاب الشرع ومنها
ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات معنى كون يستقل به العقل وينفرد به ركوعه قضاء
الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل حكم الشرع انه كما يثبت عندنا معاشر الامامية وتابعنا
العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة بل الضرورة
التي لا يعارضها شبهة وريب ان العقل يدرك الحسن والقبيح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله
المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله لذلك الذم وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر عنده هذا الحسن والقبح منه في
المختلفة على مراتبها المختلفة بحسب نفس الامر فقد يدرك في شيء حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وبعضها
يحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا فكذلك من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الا
فعال مما لا يرضى الله تعالى بتركه ويريد بعنوان اللزوم وانها مما يستحق بها ثوابه المجازاة او غير ذلك من شؤ
ولازم ذلك انه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فكما ان الشرع لسان الله تعالى ومامور به ومنهيا عنه فكذلك

ان العقل

ان العقل يرى بعضها فمن حكم عقله بوجود مبدع الحكيم القادر العدل الصانع للعالم فيحكم بانه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على
العبد الضعيف بالعقاب وكذلك الودعي الذي ائتمنه عبد من عباده سيما اذا كان العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب تركه رده
ويجازي العبد القوي الرفيع بان انفق على عبده الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن نفسانيا على الظلم وامينا برد الوديعة
ولم يكن الظلم وترك الرد مخالفة له لما حكم العقل بوجوب حفظه الله وعقابه فان القبيح الذاتي يكفي فيه محض استحقاق
الذم فيثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهمه بعض المتأخرين من تعلق بعض نعما من
ان حكمه هو محض استحقاق المدح والذم لا يترتب الثواب والعقاب الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم
الشرعي فهو مبني على الغفلة عن مراد القوم عن الحكم العقلي وحسبان ان حكم العقل هو الذي ذكروه في مبحث ادراك العقل التحسين و
القبيح قبال الاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم على انه يعرف خلاف ايضا مع ان المستفاد من الاخبار الواردة
في العقل والجهل يظهر في ذلك وانه مما به يثاب ويعاقب وانه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك مع انه يمكن ان يقع بحيث ما ثبت
لكل امر من الامور حكم ثبت به بالضرورة والاخبار وثبت من الاخبار ايضا موجودة عند المعصوم عليه السلام وان لم يصل الينا ان كل ما
ما يدرك العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما نهى الله عنه وما يدرك حسنه فلا بد ان يكون مما امر به فاذا استقل العقل
بادراك الحسن والقبح بلا تأمل في توقيفه على شرط او زمان او مكان او عدم تقييده بشيء من المكلفين فيحكم بان الشرع ايضا
حكم به ايضا كذلك لانه يقبح ان يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل انه يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد يقال
الثواب والعقاب انما يترتبا على الاطاعة والمخالفة لا غير والموافقة لا تتحقق الا بمعرفة الاوامر والنواهي من الكتاب
والسنة ومخالفتهما وحيث لا امر لا نهي ولا خطاب فلا اطاعة ولا ثواب ولا عقاب وفيه ان انحصار الاطاعة والمخالفة في
موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان في ذلك الطلب بلسان العقل
ذلك ان الله تعالى لو كلف نبيه صلى الله عليه وآله بواسطة الالهام من دون نزول وحي من جبرائيل واتيان كلام وامثال ذلك فيصدق امتثاله
اطاع الله تعالى من امرنا فالعقل فينا نظير الالهام فيه والشرط بان العقل الثابت من الادلة ان ما يجب اتباعه ويجب
متابعته هو ما حصل القطع به او الظن من قول المعصوم عليه السلام او فعله او تقريره وغيره فالكلام في هذا الدليل
العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا الحاصل انه من المعصوم عليه السلام حكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم فهو كلام
ظاهري في من يدعي حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعي القطع بان الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل

فكيف يجوز العمل بالظن في خطاب التكليف ولا يجوز العمل مع اليقين به فان كان ولا بد من هنا تنبيه فليكتف في حصول هذا
القطع من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك وانت خبير بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا يرد هذا على من ادعى ذلك اذا لم
يرد دليل على امتناعه ان لم يسلم البرهان على وقوعه فاذا ادعاه مدع فكيف تكذبه نعم لا نمنع تفاوت الافهام في ذلك
وندرة المواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب نفي الحكم راسا ولا يرد نقضا على من جزم بذلك
فان كل مجتهد مكلف بما ادى اليه فهمه قطعيا كان او ظنيا ومصيبا او مخطئا ثم ان معنى قولهم ان العقل والشرع متطابقان
فكلما حكم به الشرع فقد حكم به العقل وبالعكس اي كلما حكم فيه الشرع بحكم لو اطلع العقل على الوجه الذي دعى الشرع الى
تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء لحكم العقل بمقتضاه وذلك لان الحكيم العدل الذي لا يفعل القبيح لا يصدر منه القبيح
وترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح فتعيين الوجوب مثلا للصلاة والزكاة وتعيين الحرمة للخمر والخنزير ان كان
لجهة مرجحة لذلك من حسن او قبح ذاتي او وصف بياني او ملاحظة مشخصة فتلك الجهة علة تامة لاختيار ذلك الحكم اما
بذاتها او مع ملاحظة شيء من زمان او مكان او غيرهما فلو اطلع عقلنا على تلك العلة على ما هي عليه لحكم بمثل ما حكم
به بلسان الشرع وربما يتوهم انه قد لا يكون في اصل الفعل رجحان لكنه نعم باس به امتحانا للعبد فهذا لا ينافي ما ذكرناه اذ
نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان كامر ابراهيم ع
فالمصلحة انما هي في نفس الامتحان لا في الذبح مع انه امر مخصوص للامتحان ايضا دون امر اخر جهة مقتضية ومصلحة
معينة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح في اختيار ذلك للامتحان وعدم ادراكنا اياها لا يدل على عدمها وبالجملة العقل
تابع لما اراده الشارع فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو هو فالعقل يحكم بحسن طلبه كذلك واما اذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان
فيحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا واما العكس اعني كلما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فنقول لم نقل به الا ان احدهما ان ما حكم
به العقل بحسنه وقبحه بمعنى لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس او غيرهما من الاحكام فيحكم الشرع به بمعنى ان العقل دال على
انه مطلوب الشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه ومكروهه ونحن مكلفون بتركه ويثيبنا على الاول ويعاقبنا
على الاخر وثانيهما ان ما حكم العقل بانه مراد الله ومطلوبه واراد منا فعله او تركه بعنوان الالزام او غيره فهو مما صدع
للناس عن الله تعالى من الاحكام وهو مخزون وعند اهله من المعصومين ع وذلك مبني على الاعتقاد بان كل شيء ورد عن الله تعالى على
النبي ص وبلغنا اكثرها وبقي بعضها مخزونا عند اهلها لاجل مصلحة من ورودها فذلك الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو

مخزون

مخزون من الحكم عند اهله في شان هذا الذي ادركه العقل وحكم هو ما حكم به العقل من الاحكام والاظهر هو التفصيل والاولى بالجملة لا وجه
لما من الاشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعي مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم مصرحون في الكتب الاصولية
والفقهية ان من ادلة احكام الشرع هو العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية ما يستقل بحكمه العقل كقضاء الدين ورد الوديعة والظلم
وينادي بعلو ذلك قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله تعالى وتفسيرهم اللطف بما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية
وجعلهم من اللطف ارسال الرسول وانزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل يدرك الاحكام الشرعية ان الله تعالى يريد منهم
العدل ورد الوديعة الامانة ونهيهم عن الظلم والفساد وان الصدق والتواضع والسخاء والعفة حسن وان الكذب والكبر والبخل قبيح واشباه
ذلك فاللطف انما هو لتعاضد العقل بالنقل حتى يحصل به البيان وتثبت به الحجة وقد اورد على هذا القسم من الادلة
العقلية وجوه من الاعتراضات سخيفة لا يليق كثير منها بالذكر اعرضنا عنها واقواها امور احدها قوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفي التعذيب الا بعد الرسول وتبليغه فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه او حرمته
واجبا شرعيا وحراما كذلك اما وجوبا بل هو اباحة شرعية ورد بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما يستحق فاعله
ولا ملازمة بين الاستحقاق وفعلية التعذيب والعفو واعترض عليه بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز الخلف العقاب على تركه ويحتج الجزم
بعدمه لاخباره تعالى بذلك فلا يبقى فرق بين الواجب وغيره ارجع المناقشة في الاصطلاح واعترض عليه بان الواجب
الشرعي مثلا ما يجب فعله للثواب من حيث هو طاعة ويترك العقاب من حيث المخالفة ولاخبار الله تعالى بنفي
التعذيب اباحة للفعل فلا طاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة وقد ظهر دفعه بما مر من ان العقل
يحكم بان الله امرنا ونهانا فيحصل الاطاعة والمخالفة ولا ينحصر في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته ودلالة
نفي التعذيب على الاباحة غير مسلم وعلى القول بكون جميع الاحكام مخزونا عند اهله والانتقال من حكم ادراك
العقل الى ما هو الموجود عند اهله فيصدق الاطاعة والمخالفة الظاهر فيصدق بعثة الرسول ص وحصول
التبليغ منه في هذا الحكم ايضا فيثبت الحكم الشرعي بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب وما قيل في دفعه من ان
المراد ببعثة الرسول ص هو بعثته بالبيان التفصيلي لامثال هذا البيان الذي يبين بالعقل تفصيله ويظهر بيانه
من حكم العقل فهو بعيد جدا لا يقوى انا نثبت كثيرا من احكام الله تعالى بالاجماع مع انه لا نعلم بان هذا
ليس بتبليغ تفصيلي فان اتفاق الفقهاء كاشف عن راي المعصوم ع وحكمه المعلوم اجمالا قبل العلم بالاجماع تفصيلا

وليس بكاشف عن قوله التفصيل واحال استحقاق العقل للحكم حال استحقاق اتفاق العقلاء فالتحقيق في الجواب عن الامر
انهار قبل قوله ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما آتاها ولا تكليف الا
بعد البيان ونحو ذلك ولما كان بعض التكاليف الشرعية مما لا يستقل به العقل فاكتفى في الامر بذكر الرسول صلى الله عليه وسلم فا
لمن حقيقته والله يعلم وما كنا معذبين حتى نبعث الحجة ولا ريب انه مع ادراك العقل الحجة تام او نقول ان الرسل
اعم من الرسول الباطن كما ورد ان لله حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول صلى الله عليه وسلم مع ان الاية لم تبين
الكلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل بالاستقلال فانما هو كلام في الصغرى وكلامنا انما
هو على فرضه والمفروض انا نقطع باستقلاله في بعض الامور وكل مجتهد يكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم بشيء
بعد التتبع فاذا ظهر بعد ذلك خطأ فهو معذور كما هو معذور في خطأ ظنه بل استقلاله في بعض الامور
بديهي لا يقبل التشكيك ومنعه مكابرة ولقد اغرب بعضهم حيث سلم ذلك في المعارف والعقائد لا ما
ولعليه اطلاق الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها تشمل حال الفترة ايضا بخلاف الاعمال انه هو تعين مثلا
معارض فالاطلاقات الدالة على الغدر واللعن على الظلم والكذب في غيرهما فيه ان مال التعذيب على عبادة الاوثان
يرجع الى التعذيب على الاعمال فان الاعتقاد الثابت باختيار بل المقدور منهما هو النظر الذي هو من مقدماتها
والتحلية وانه راجح النظر يجري ان في تركه مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا في الواجبات الشرعية وتسليم
الفعلية لا تركه ليس ما وضح من اندراج الظلم في المحرمات الشرعية ورد الوديعة والدين في واجباتها فهي الحكم بان
بل ترجيح المرجوح وثانيهما الاخبار التي دلت على انه لا يتعلق التكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى ان على الله بيان ما يصلح الناس وما يفسدهم وعلى انه لا يخلو زمان عن امام معصوم عليه السلام ليعرف
الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وعلى ان الله لم يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا فامر عليهم
فامرهم ونهاهم فامرهم بالصلاة والصيام الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال بها ويظهر الجواب عنها مما
ذكرنا فان المراد من بعث الرسل هو التبليغ ولا منع للتبليغ بعد ادراك العقل مستقلا فانه تحصيل
ثم هو لطف وتاييد وتاكيد كموعظة الواعظين في التكاليف السمعية التي صار كثير منها ضروريا من ضروريات
مع ان البيان اعم في الشرع وهو لا يتم الا فيما لا يدركه العقل مستقلا الا انه لكنها تخصص بالادلة المتقدمة وبيان
ما يصلح ويفسد لا ينحصر ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم فقد بين الله ثم كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب خلق العقل وتعريف المصلح

والمفسد

والمفسد مخصوص بالمعصوم عليه السلام اذ الدين كلها العقل فهو في غير ما يستقل به واما الرواية الاخيرة فهي على خلاف المطلوب المورد
ادل اذ الظلم مما آتاهم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه اذ المذكور في الخبر من وامر الكتاب في امرهم هو مثل الصلوة والصيام
مما لا يستقل به العقل ولا دلالة فيه على ان المراد ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين من الاتيان والتعريف وارسال الرسل في الخبر واما مثل
قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا يدل على ان كل ما لم يرد فيه نص فهو مباح وان ادرك العقل قبحه كالظلم بل المراد
ما لا يدرك العقل فلا بد لنا من تخصيص كلمة شيء او تعميم النهي بحيث يشمل ما هو العقل وقد ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال
به وجهين الاول ان الرواية من باب الخبر لا الانشاء ومعناها ان كل شيء لم يرد من الشارع منع عنه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه
بالمنع الشرعي وان كان بحيث اعترف العقل استنادا الى منعه ادراك العقل العلة المقتضية لحكم الشرع فيبنى على اصالة
البراءة حتى يصل النهي فهذا الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء وحرمته شرعا بحكم العقل بحسنه او قبحه والثاني انها
انشاء الحكم بما لم يرد فيه نهي ومعناها ان كل ما لم يرد فيه نهي هو الاباحة وان ادرك العقل قبحه وانت خبير بان
المعنى الاول ايضا انشاء للحكم فان المنع عن الحكم بالمنع الشرعي وانه حرام شرعي مثلا اذا صدر عن الامام عليه السلام مثلا
يريد به بيان الاصطلاح وانه لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم وحاصله
ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا لم يكن حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فان قلت المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم
الظاهري للمكلف هو الاباحة نظرا الى اصل البراءة حتى يصل النهي لان حكمه الاباحة في نفس الامر والمراد
من المعنى الثاني بيان ان ما لم يصل حكمه هو الاباحة لنفس الامر مطلقا قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على الا
الواقعي لانه لا يصح جعله معنيا بغاية وهو غير كلمة حتى وان اريد للمكلف لا بد ان يبنى على هذا حتى يظهر له
خلافه فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري فيرجع الى الاول وليس معنى آخر فالتحقيق ان المعتبر في الدلالة هو الظاهر لا التاويل
وقوله عليه السلام مطلق ما قيل انه مباح ولما كان العقل يحكم بقبح اباحة القبيح فما لم يدرك عقولنا انه قبيح لا يجوز ان
الشارع ويخص بغيره كما بينا سابقا ومنع ادراك العقل العلة للقبيح قد عرفت فساده وان كلا منا على فرضه لم ادركه فلا يخصص الحديث بما لا
يدركه العقل ونعم النهي فان قلت ان ادراك الرخصة فيما لا يدركه العقل لا يجب لا الرخصة بالقبيح في الجملة اذ القبيح لنفس الامري
في نفس الامر واما خاصية ذاتية توجب تاثيرا كالسم ولا ريب ان في جملة ما لم يرد فيه نص وما لم يصل الى المكلف بعض مقابح فكيف يحكم الشارع
بالرخصة في جميعها قلت بعد ما قدمنا ذلك في مباحث الاخبار في مقام بيان ان الشارع اكتفى عن المخاطبين بما يفهمون بظنهم وان لم يكن موافقا للواقع

الحرام بعينه
لا يبقى لك مجال لهذا البحث فراجع ثمة وما يتفق بهذا الخبر من رخصة تعاطي ما فيه حرام وحلال حتى يعرف الحرام بعينه
وترخيصه اخذ اللحوم والجلود من سوق المسلمين وترخيصه طعام اهل الكتاب غير اللحوم ونحو ذلك غاية الكثرة في الجواب
عن الكل واحد فان الحسن والقبح قد يكونان بالوجوه والاعتبارات وتاثير الاشياء تابع لتلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص والازمان
والامكنة وحال العلم والجهل وغيرهما وقد ينبئك تاثير التسمية بترياق الانبار من اصحاب التسليم والانقياد والامتثال
لحكم الله الظاهري ونحو ذلك ثم ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف كما ان مطلق التكليف السمعي
لطف فيما يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه حينئذ قلنا سلمنا
وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف ثم ذكر في بيان الالطاف منعه بان التكاليف السمعية الطاف في الواجبات العقلية او مؤكدة
للواجبات العقلية وقد يكتفي في اللطف بالتكليف السمعي لم يستقل به العقل الا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلاة
تنهى عن الفحشاء والمنكر فوجوب كل الالطاف اذا لم يثبت فلم لا يجوز من قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح فتجد مع عدم شيء من الالطاف
سلمنا لكن اللطف لم ينحصر في توقف التكليف السمعي وتواردهم مع التكليف العقلي فانتفاء المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية الكتب
والمرض والموت وامثال ذلك وكان سائر التكاليف السمعية كلها لطف مع انا نقول ان بعثة الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب
من الالطاف الى العقل وجود لذلك فان النبي ص بعث بمتابعة العقل وورود الكتاب بذلك كاف في المقرب الى التسعيد ولا حاجة
الى الحكم الخاص بعد حكم العقل لا يجوز العقاب الخ ان اراد عدم نص اصلا فعلى فرض تسليم اصل المسألة فسلمنا لكن النص
على لزوم مطلق متابعة العقل موجود وان اراد عدم نص خاص من حيث ما يستقل به العقل فلزومه ممنوع وكذا عدم جواز العقاب
ثم اعلم ان ما ذكرنا من حكم ما يستقل بادراكه العقل وانه دليل الشرع انما كان مبنيا على التسليم بان العقل يدرك الحسن والقبح بالضرورة
كما هو مذهب العدلية واكثر العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو على طريقة الايجاب الجزئي فان بعض الاشياء مما يدرك حسنها بعدم
كالصدق النافع والكذب الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل فيه شيئا والاشاعرة يقولون كالتنفس
ادراكه على طريقة السلب الكلي ثم انهم بعد التنزل والمماشاة ناظرون مع القائلين به في الاشياء الغير الضرورية للتنفس
في الهواء وكشرب الماء عند العطش الشديد قبل ورود الشرع ومع وجود المنفعة فيها كشم الطيب واكل الفاكهة قالوا بان العقل
لا يدرك فيها شيئا واختلف القائلون بالتحسين والتقبيح فوافقهم بعضهم وذهب الاكثرون الى الحظر وتوقف بعضهم وذهب
الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح

العقليين

العقليين بالمتفق عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلي كان متفق عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة
العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منهما مصلحة ولا مفسدة فما ذا كان
مثل اكل الفاكهة وشم الطيب من الخلافيات بينهم فاي شيء يبقى بعد ذلك الا ان يحكموا عليه بالاباحة لانتفاء المفسدة فيها الا منفعة خبيرة اصلا
مثل تحريك اليد بلا جهة ولا داع ومضغ الخشب والنبات الغير اللذيذ لا حكم للعقل فيها عند الكل ولذلك عقدوا مسئلة التنزل
فيما يشتمل على منفعة ما هو من ضروريات التعيش فحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا بل يوجبها لان تركها موجب لقتل النفس المنافي
لغرض الخالق من خلقته ولذلك لم يختلف غير القائلين بادراك الحسن والقبح للعقل وبما ذكرنا ظهر في كلام الفاضل الجواد حيث
قال الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها وقبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا العقل
حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها الى اخر
ما ذكره وينحصر في هذه الفقرة بعض فاضل من تاخر عنه ايضا المختار قول الاكثر من الحكم بالاباحة لانها منفعة خالية من امارة
المضرة العاجلة والاجلة والاذن من الله تعالى بالتصرف معلوم عقلا لان ما يتصور من جانبه من المانع انما هو التضرر
وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتسخن بناره حيث لا يوجب المذكورات ضررا على اهله
فيكون حسنا بمعنى ان الفاعل القادر ان يفعله لا يستحق عليه ذم واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كما
نشاهد وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة الغناء والفقاع والعنبر المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول التزلزل
في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البحت الذي لا منشأ له ولا امارة عليه قبل الشرع مما لا يعتد به عند العقلاء كما ترى
انهم يلومون من يمتنع من الجلوس تحت الحائط المحكم البناء الذي لا ميل له ويحتفون التحمين للمضرة من بطن صحة الخبر والسوء وداء
مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المضرة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم بالتكليف المحال والمانع هنا لم يثبت الا بالنص في
تصرف في ملك الغير بغير اذنه وكانه يعني احتمال مفسدة اخرى ايضا وقد عرفت انه فاسد مع ان حرمة مطلق التصرف
في ملك الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا ولذا مطلق الغير حتى لخالقه المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان الفاضل الجواد
بعد استدلاله على مختاره بمثل ما ذكرنا قال لا يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك العقل
حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن
بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء او مجردة عن ملاحظة شيء اخر

حق الاشكال

ولاينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل مثلا انتهى اقول والفضلة التي حصلت له اولا هو الذي اورد عليه ما
وتقطيع لم يكن لجوابي المفيد ذكرهما لا ينفعنا من شيء لامكان ان يقع شم الورد منفعة مأذون فيها وكل
هو كذلك فحسن يعني لا حرج في فعله ولا يستحق به الذم نحو حسن فتعم علم حسنه بالخصوص من ذلك ولما الجواب الثاني فيظهر
بطلانه من عموم انحصار مدركات العقل في الضرورة زاد فيتوجه كلامه بان مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه
او قبحه بدليل مختص به وان ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل مثال الثاني ما تقدم وهو قوله شم الورد منفعة
مأذون فيها الخ ومثال الاول ان شم الورد فيه المنفعة الفلانية يعني مثل تفريح الدماغ وكل ما هو كذلك كان
فهو حسن وفيه ان هذا القياس نحو المباح لا يتم الا مع انضمام كونه مأذونا فيه وبعد ضم كونها مأذونا فيه لا فرق
بين النفع الخاص والنفع العام وان اراد من النفع الخاص هو ما يوجب في المباح غير مثل ان يقع في رد الوديعة جهة
حسن خاص وهو حفظ العرض مثلا وكلما هو كذلك فهو حسن بخلاف شم الورد فلانه يقع فيه ان شم الورد من جب
منفعة مأذون فيها وكلما هو كذلك فهو حسن فيقع مع انه غير ملائم للسياق من ذكر النفع وتعميمه وتخصيصه لا
يجري طائلا لانه لا معنى لجعل احدهما موضع النزاع دون الاخر مع صحة القياس وانما جزره ما
يمنع اصل الاشكال الا انا فابين عدم حكم العقل على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا لدينا حكمه
عليه مع ملاحظة وضع الجهالة يعني ان حكم العقل بحسن شم الورد والاكل انما هو مع ملاحظة
انهما مجهولا الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما مجهولا الحكم فلا حكم للعقل فيهما انظ
وفيه ان حكم المبيح بالاباحة ليس من جهة انه مجهول الحكم عند الحكم العقل بل لانه يحكم بانه منفعة مأذون فيها
وحكم الحاظر بالحظر ليس من جهة انه مجهول الحكم بل انه يزعم انه تصرف في ملك الغير وهو حرام
فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع كونه مقتضى دليل الباقين علمهم بالحكم فان قيل ان ذلك
لمقتضى دليلهم بنظر الحاظر الحادث اغماضا عن الاحتمال فقد تبين ان الحكم يظهر خلافه كان الحكم الذي نعلم ذلك
بالجزم فيظهر الخلاف ويعلم ان الحكم السابق انما كان حكم المجهول قلنا هذا الكلام سار في جميع المطالب المعلومة
عند المناظرين يكتفون اما يقاوم البرهان على المطلب وقد يعني به اهتدوا ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب
الحكم بكون ذلك الحكم العقلي الذي هو مقتضى البرهان وان حكم ذلك الشيء من حيث انه مجهول الحكم

بل التكليف

بل التكليف الناظر في كل وقت مع التخلية التامة هو ما يصل اليه نظره سواء حصل في الواقع ام لا نعم هذا الكلام
يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا مسرح للعقل فيها اصلا مثل وجوب غسل الجمعة فان حكمه قبل ثبوته
من الشرع من حيث انه مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه فانه حينئذ من الاحكام بالاباحة فيمكن ان
يقال للاشياء قبل العلم باحكامها تفصيلا حكم عقلي من حيث كونها مجهولا بالاستقلال اذ لم يكن للعقل ادراك مستقلا
احكامها مع قطع النظر عن كونها مجهولة كل ذلك نص عن غفلة التي اشرنا اليها وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يورد
هنا من الاشكال من لزوم تبليغ الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر الظاهري على الاحكام الخمسة اذ ادلة القا
ئلين بهما لا تقييد للاباحة والحظر بما لم يظهر مفسدة او رخصة فانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي رأسا سيما مع ملاحظة ما ورد في
الشرع من تحريم بعض المنافع الخالية عن المضرة كالغناء وشرب الفقاع الغير المسكر ونحوهما فربما يكون في الشيء مفسدة داخلية
لا يدركها العقل ثم يكشف عنها الشرع اذ ذلك الاحتمال سار في جميع الاحكام ولا اختصاص له بما نحن فيه بل بجميع
المطالب المستدل عليها والمبيح والحاظر لا يريدان اثبات الاباحة والحظر الظاهريين بل يثبتان الاباحة والحظر النفس الامريين
كما هو مقتضى دليلهما نعم قد يتضح الاشكال اذا استدل على هذا المطلب بمثل قوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وعكسه
ان يقع فيه انه مباح لمن لم يطلع على النهي في نفس الامر لا انه لمن يطلع مباح في الظاهر او حرام واقعا نظرا ذلك
ما ينافي الوجوب المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط والفاقد له كما بيناه مرارا ثم قد ظهر لك ان الاقوال في المسألة
اربعة الاول الاباحة وهو مذهب الاكثرين من اصحابنا والمعتزلة البصريين والحظر وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة
البغداديين والوقف وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد
بالوقف انا نجزم ان هناك حكما ولم نعلم انه اباحة او تحريم والفرق بين المتوقف والحاظر انه يجزم بما
حرمة فيكف عنه لاجل الحرمة والمتوقف يكف عنه خوفا من الوقوع في الحرام بقي الكلام في معنى قبل
الشرع والمراد به وصول الشرع اليه سواء كان في زمان الفترة او في وقت اضطر المكلف وانقطاعه
بسبب حبس او مانع او نحو ذلك ولا ينافي ذلك عدم خلو زمان من الارض عن نبي او وصي او حافظ
للشريعة على اصولنا ولا بعد في ان جميع الاحكام صدر عنه صلى الله عليه وسلم وهو مخزون عند اهله فان من المقاصد
المحسوسة ان ذلك ليس بحيث يمكن وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام تدريجي نعم بعد ما

ورد الاحكام الشرعية وظهر لنا حرمة بعض الاشياء التي لم تدرك عقولنا حرمتها ووجوب بعض اخر كذلك فلا
الاعتماد على ذلك حتى يحصل التتبع التام كما هو شغل اهل الفحص غيره فانه لا يجوز التمسك باصل البراءة والاحتياط
الظن بعدم المعارض كما سيجيء ثم ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل
بحكمه العقل على القطع بالاباحة والحظر انما يتم ان لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم
والعدوان وحسن العدل والاحسان سلم الدليل على كونه مفيدا للقطع بمدلوله ليكان للشرع في الخصوص ودعوى
من حيث عدم كون التصرف في مال الغير مانعا وان كان يمكن لكن دعوى عدم مضرة مفسدة اخرى محتملة
فيه بعنوان القطع فيما ينفعنا اليوم اعني بعد بعث الشرع وبعث النبي ونصب الاوصياء ممنوع ثم ان هذه
المسألة اي المفروض فيه لكن انما يشتمل على المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهى عنها الشرع وصار ذلك
عن قبح واقعي وحينئذ فيما لم نقف فيه على نهي اذا يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به فالاعتماد
باستصحاب الاباحة السابقة على بعثة النبوة وورود الشرع في الجملة او باستصحابها على ورود النهي بذلك
او بالظن الحاصل بملاحظة محض انه منفعة خالية عن مضرة لا مفسدة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة
في مثل ذلك في امثال هذه المسائل الظنية لدليل عليه ظني فكيف يقولون انها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان
القطع نعم يمكن ان يقال لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان انه العقل لانسداد باب العلم وانحصار
المناص في الظن اذ ذلك يصير شيئا تاما من هذه الجهة يصير من جملة ما يستقل به العقل ومن ذلك ظهر ان ما
يقال ان التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدوى لعدم انفكاك ما استقل به عن الدليل الشرعي
عليه كالامر بالاحتياط في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن المجتهد
من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المعتمد غير هذا دليل العقل او ما يستفاد
من الشرع فهذا الباب لا يفيد الا ظنا والتمسك به بدون دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل
المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية وبعدم ملاحظة هذا المعنى وادراج المذكورات
في افراد ظن المجتهد فيما صرح به الادلة الشرعية ايضا من الايات والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب
وغيرهما كما سنشير اليها في مواضعها اشتبه هذا على الكل لما انه حجية ظن المجتهد لا دخل لها في الادلة الشرعية

التي

التي هي المناط لاستفادة الاحكام الفرعية وهي الموضوع لعلم اصول الفقه والمرجع في استنباط مسائل الفقه
يشبه المسائل الكلامية كما اشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم يمكن ان ظن المجتهد بالمسائل الفقهية
يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل من الادلة العقلية فاذا حصل الظن له
الظن بالضرر بمخالفة فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام في الاستصحاب وغيره ايضا فحاصل الكلام
ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء عقلا كوجوب رد الوديعة وحرمة شيء كذلك كالظلم
تحصل به كذلك كالاحسان وهكذا ومن جملة ما حكمه بالاباحة في المنافع الخالية عن الضرر قبل ورود الشرع على القول
وحكمه بالظن بعنوان الظن مثل ان العقل يحكم حكما راجحا ببقاء ما كان على ما كان عند عروض الشك في زواله
بان ما ثبت يدوم الى ان يحصل المانع فاذا حصل ظن ببقاء الحرمة السابقة او الوجوب السابق
حصولهما في الان السابق فيحصل الظن بمخالفة الحالتين السابقتين والحكم بعدم ملاحظة ان
الضرر المظنون واجب بان متابعة الحالتين السابقتين واجبة فهذا هو المائز بين الادلة التي تفيد
المجتهد اذ بعضها يفيد الظن من جهة انه كلام الشارع وبعضها يفيد الظن من جهة حكم العقل وان
حكما ظنيا ومن هذا يظهر الكلام في الحكم بالاباحة فيما لم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشرع ايضا لحصول
الظن حينئذ من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضع الخاص صريحا قطعا كالعدل والظلم مطلقا وشم الورد
واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا يطاق ثم يفيد في خصوص نفي وجوب الموضوع
على من غفل اداء الصوم على من لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس الامري فيما لا نص فيه ولم يدرك
العقل فيحكم بعدم الحجية وعدم الحكم بنص وعقل قاطع وهذا هو الاصل المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل وكلام
الظاهرية كما سنبينه وهو مما تنازع فيه العقل في الاباحة والحظر والتوقف كما سيجيء في اصل البراءة والظن
العقلي ايضا يحكم بوضع التكاليف فيه واما من جهة عموم حكمه بان ما ثبت في الماضي يدوم ان كان ما ثبت
بحضا من عقل وهو من شرع ثم يجب العمل عليه استنادا الى ان دفع الضرر المظنون واجب وهو هذا ايضا ما ثبت
القاطع وهذا هو الاستصحاب الا في انتفاء الاباحة فيما يدرك العقل اباحته فان المظنون حينئذ ارتفاع
الوجوب وثبوت الاباحة بمثل ما ثبت فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في

دليل

الادلة العقلية ومعنى انتسابها الى العقل واما غير هذه الثلثة المذكورة مما ذكروه فاشكل ان هو عدم الدليل
العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل على الاكثر وغيرهما فيرجع اليها كما سيظهر لك في المباحث الاتية ان شاء الله تعالى ثم
من جملة الادلة العقلية اصالة البراءة ويرادفها اصالة النفي والاصل يطلق في مصطلحهم على معان
كثيرة ترجع الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هنا قابل للثلثة منها الاول استصحاب
البراءة السابقة في حال الصغر والجنون او حالة علم فيها عدم اشتغال الذمة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح
ومن الدين قبل زمان اداء المطالبة في ذلك الزمان فيجري حكم هذه الحالة في الان الذي شك فيه باشتغال الذمة
وهذا الاطلاق انما يناسب بالشبهة الحكمية بما شك في تحريمه او وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا بتكليفه والتكليف فيهما مختص
فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى انما يصح في مقابل دعوى الحرمة او الوجوب والثاني ان القاعدة المستفادة من
العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان او وصوله الينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل للزوم
التكليف بما لا يطاق لولاه والثالث الراجح عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح بمعنى الاصل اعم من المتيقن والمظنون
ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من المتيقن والمظنون الذي يعبر عنه بالاستصحاب دليلا على حدة واصالة البراءة دليلا ثانيا لا الاول وهو ما يسمى
النفي واستصحاب حال العقل [illegible] الكلام فيه والثاني هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم
اصل البراءة تمام على اصل [illegible] خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الاول المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر
بينه وبين الاقل نوع من اصل البراءة وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة يختص بقسمين منها وعكس
بحكم [illegible] وهو ان يقدر في ذلك الاصل ناظرة الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها الموضوعات العامة من حيث انها احكام شرعية وهي
التي تتعلقها بخصوص [illegible] المكلف [illegible] ان نفي البراءة السابقة لا يمكن ان تصير من الادلة الشرعية بمعنى ان تثبت حكما
شرعيا ينتسب عدم الوجوب او الحرمة [illegible] الى الشارع [illegible] وظننا اذ غاية
الامر عدم ثبوت حكم الشرع بالحرمة مثلا اما نفيه فلا [illegible] اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف
ما لا يطاق وهو ما يصح ان [illegible] الحكم الشرعي كما مر في البحث الاول [illegible] هذه القاعدة من نفي التحريم
او الوجوب مثلا النفي البراءة لا يقتضي ان يكون ذلك [illegible] بل [illegible] على تقدير
ان عند التحقيق حال استصحاب النفي لا الاثبات [illegible] ثبوت الحكم [illegible] انما الباقي

على شيء

على شيء ولا يثبت بهما حكم يحصل منهما اعتقاد لزوم العمل على طبقهما الا ان حكم الشرع الواقعي هو عدم دفع ما ثبت
بها العقل وفيه نظر اذ غاية ما يلزم الاستصحاب الايراد على عموم الحكم من اشتغال الذمة لكنه يعلم منه حكم ببقاء ما كان
وهذا ايضا حكم منه في الان الثاني يثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار
الصحيحة ان مقتضى تلك الاخبار نفي التغيير ايضا فلاحظها وكيف كان فاصل البراءة بالمعنيين الذين ذكرناهما
يمكن جعله موضوعا للمسئلة من حيث صدق بيانها والقائلون بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ورفع
الحكم المشكوك فيه وهو مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى التوقف او لزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال
باصل البراءة اما فيما يستقل العقل بالحكم باباحته قبل وصول الشرع كشم الورد واكل الفاكهة او لا والثاني
اما ورد فيه نص [illegible] متعارضة او لم يرد فيه نص اصلا فالاباحة في القسم الاول انما تثبت وفائدة التمسك باصل
البراءة نفي منع الشرع ما لم يثبت بدليل يقطع او قد بينا فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون
في ذلك الشيء مفسدة كامنة لا تظهر الا ببيان الشرع وان احتمال ذلك لا يضر بالاكل وليس عليه من ابانته
فالمتمسك باصل البراءة حقيقة انما هو لاجل نفي ذلك لا لاثبات الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل
بحكم باباحته كالتكفير حال الصلوة مثلا وعدم وضع الانف على الارض حال السجود فاصل البراءة ينفي الحرمة
في الاول لو لم يثبت النص عليها والوجوب في الثاني فيبقى الفعل في الاول والترك في الثاني مسكوتا
عنه عند العقل لا مثلهما الى كشم الورد واكل الفاكهة ولكن يلزم البقاء على مقتضى البراءة الاصلية وان
لم يحكم العقل بالرخصة فيه او نقول يتم الحكم بالاباحة صريحا بالشرع مثل قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
كما انه يمكن في القسم الاول ايضا اثبات الاباحة بالشرع باستناد ذلك ايضا وما ذكرنا من الحصر في ابانته بالعقل انما
كان مضافا الى اصل البراءة لا الى الشرع [illegible] فيما لم يظهر [illegible] ما ورد فيه نصا متعارضا [illegible] وسيجيء
الكلام في تفصيل المقامات ثم ان [illegible] بعد [illegible] حجية اصل البراءة في كتابه الاصول [illegible] بالمعتبر بما يعم به
البلوى وتوجيهه ان [illegible] تقتضي بانه لو كان حكم من الشرع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن بعدم الوجدان بعدم
الوجود بخلاف غير ما يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها كما هو المبهم المحتاج اليه لنا
لا اول زمان صدور الشرع وتوجيهه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبي ص وكونها مخزونا عند الائمة

وانه لم يبق شيء الا وصدر حكمه عنده ان مراد المحدث فيما يعم به البلوى حصول الظن بان الحكم الذي صدر فيه
عنه انما هو الاباحة اما بنص خاص ولكنه لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل لم ينقل واما بتقريره لما هو مقتضى
الاصل بخلاف ما لا يعم به البلوى فانه يحتمل ان يكون حكمه الصادر عنه مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر
الدواعي وانت خبير بانه انما يحسن ونحلة للحكم بالاباحة الشرعية وعلمه بالخصوص ولكنه لا ينافي في ذلك كون
حكم ما لم يعلم حكمه من الشرع بالخصوص هو البراءة لعدم التكليف بما لا يطاق لولاه ان المهم في البيان هو بيان
الواصل الى المكلف لا مطلق البيان ومقتضى نفي التكليف لا يصح الا بعد وصول البيان لا يتفاوت فيه الامر وبالجملة ان
الحق والتحقيق جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ البيان فيه نصا سواء كان مما يحتمل الوجوب والحرمة
وانحصر الاخبار بيده على ما يحتمل الوجوب وغير الحرمة وحكموا بلزوم التوقف في غيره ومرادنا بالنص هو الدليل
الشرعي وان كان هو العقل القاطع كما مر في البحث الاول وان فرض قلة انفكاكه عن النص الشرعي ومجيء اصل البراءة
هو مذهب المجتهدين ورواية اوفي الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف في الفتوى فيقولون
فيه توقف او تردد او نحو ذلك فليس قولا بوجوب التوقف منهم والعمل عليه بل مرادهم بيان تعارض
الامارات من الطرفين وصعوبة بيان الحكم في المسئلة بالخصوص لم يترجح عندهم احد الطرفين فيظهرون
التوقف عنهم من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتواهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى
الاصل والتخيير وسنشير بعد ذلك الى ان اخبار التوقف ايضا تحمل على ذلك اي على التوقف في الخصوص فالمجتهدون والاخباريون
كلاهما متفقون في الحكم من حيث الخصوص ثم فيختلفون في حكم الواقعة بعد ذلك من حيث انها مجهولة
الحكم فيذهب المجتهدون الى البراءة الاصلية والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالاقوى والاظهر هو
العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق في اعتقاداته قال في باب الحظر والاباحة الاشياء
المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي فيظهر منه انه دين الامامية وعن
المحقق انه قال ان اهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم
ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من الماكول ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها
من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وما يظهر بحكم العقل بعدم التكليف الا بعد

البيان

البيان ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه انا
لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم الاحكام ببعث الرسول او بعد ملاحظة ما سبق في البحث الاول يظهر
ان المراد الافعال التي لا حكم للعقل فيها بالامر والنهي او نقول ان الرسول اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب
كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى نبعث رسولا والا فلا يلزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار
عن بعض من المؤاخذة على جميع المحرمات وترك الواجبات الى زمان يستلزم انتفاء الايجاب والتحريم والعجب من بعض الاعاظم
حيث جمع بين الاستدلال بالاية لاصل البراءة ودفع الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الا ان يمنع بجواز
العفو عنه تعالى ثم ان نفي الايجاب والتحريم من الشرع يستلزم الرخصة في الفعل والترك واحتمال ذلك للاحكام الثلثة
الباقية لا يضر اذ المراد من اصل البراءة نفي الحكمين سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب والكراهة او الاباحة
بالمعنى الاخص فالمراد ان الاصل براءة الذمة عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما الينا سواء وصل مطلق
الرجحان والمرجوحية ام لا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والتقريب فيه يظهر مما نقل
وكذلك قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما اتاها دلالة الايات على عدم المؤاخذة الا بعد البيان واما السنة
فما رواه الصدوق في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ
ايضا في روايته امر او نهي ودلالته ظاهرة فان المراد كل شيء مطلق عنا انه غير مقيد بحجر من الشرع بحيث يكون تناوله
تعالى فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب قيد الشرع وجب بتقصير عنه والمراد من النهي في حديث الصدوق اعم مما
تضمنه الوجوب من النهي عن الترك وحمل الرواية على استصحاب اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التقييد او على ما لا
يحتمل التحريم فانه خلاف او على ما يعم به البلوى لحصول الظن فيه كما مر ونحو ذلك من المحامل البعيدة تاويلات بعيدة
لا داعي الى ارتكابها لضعف معارضاته كما سيظهر لك انشاء الله تعالى وما رواه الصدوق في التوحيد في الصحيح
عن حريز عن الصادق ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما اضطروا
اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة ورواه في اوائل الفقيه ايضا فان رفع
المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وما رواه الكافي في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن ابي
الحسن زكريا بن يحيى عنه ع قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم او وضع

وما لا يطيقون وما لا يعلمون

المؤاخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على عدم
التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم مثل قوله ع ايما امرئ ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وقوله ع الناس في سعة ما لم
يعلموا ونحوها وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان رواه في الكافي في باب المعيشة عن الصادق ع قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال
فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفي الاستدلال به فيما لا نص فيه بما اشتبه حكمه الشرعي
اشكال بل هو الظاهر فيما اشتبه فيه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان
جعلناها اعم من الفعل فيشمل مثل التنفس في الهواء الذي هو مما يضطر اليه الانسان اذ المراد بالحل في الرواية
هو الرخصة الحاصلة للاباحة بالمعنى الاخص والا فيكون المقسم هو غير الاضطراري لعدم انصراف الحلال شرعا اليها
وقد ينسبان الى الاعيان توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها وحكمته وفي الحقيقة المتصف بهما هو الفعل
المتعلق بها ثم ان الفعل قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كاكل الخبز ولحم الميتة وقد يتصف بهما باعتبار الوقت
والحال كالاكل على التخمة وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات ووقت الاحتياج وان كان حرام الاكل بالذات فما علم فيه المتعلق
او الحال والوقت وتعين كونه من احد افراده فلا اشكال فيه وما جهل فيه المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية واما
فاللحم منها الحل بالذات ومتصف بالوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك لا على التخمة والحلال منه كالمذكى في خلاء المعدة
ما حرم بسبب خلاف احد المذكورات كلحم الخنزير والغنم المغصوب والجلال وغير المذكى او على التخمة فاذا علم المذكورات
فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف باحد من جهات الحرمة فالسالك
على التخمة ام لا يحل له الاكل وكذلك اللحم المشترى من السوق الذي لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة
في الموضوع اعني ان يكون بسبب اشتباه حكمه الشرعي للشك في اندراجه تحت اي القسمين الذين علم حالهما بالدليل الشرعي
فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا احتياج الى دليل شرعي آخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم الشرعي
فهي ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا كاختلاف الشيء ولا في شيء مخصوص في هذا كشرب التتن مثلا او من جهة تعارض
الدليلين فقد توجه هذا بحيث يشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ليتم الاستدلال بها على اصالة البراءة فيما لا نص فيه
ويقال ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف و
يتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فيخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الا

الاضطرارية

الاضطرارية والاعيان التي لا تتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض
من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل انما اشتبه حكمه وكان محتملا لان
يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم الحلال نوعه او جنسه بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحقق
في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه
باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيصح ان الرواية صادق على اللحم المشترى من السوق المحتمل
للمذكى والميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منهما انه شيء فيه حلال
وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون بعض
انواعها واصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم
وفيه نظر لان هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية بيان ان خروج
الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء وذات الباري تع انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة
لا من جهة عدم اتصافها بهما معا وعدم قابليتها للانقسام اليهما وخروج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة
انما هو لاجل انه متصف باحدهما وهو الحل وان كان يمكن اتصافه بهما جميعا لاجل انه فعل مكلف اختياري
فخروج ما تعين حله او حرمته لم يستلزم استعمال قوله ع فيه حلال وحرام في احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة
اخرى يمكن تعليق الحكم الشرعي به فيخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه بان في
الامر عندنا وهذا غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المعلوم لان المراد من قوله ع فهو لك حلال ان يجعله حلالا
ولا يتصور جهالة في نفي ماهية حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج ولاعتبار المفهوم المخالف الابتداء بل
التقييد للموضوع وهو غير مفيد فان قلت ان هذا مبني على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع قلت نعم
ولكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية لهما واحتمال كل منهما في فعل المكلف لا يوجب الحرمة ولا كان الحرمة والحلية
في الموضوع مما ثبت في الجملة وانها الملحوظ والمتوجه اليها يحتاج الى التنبيه لئلا يتبادر انها تهم الى احتمال الحرمة خلاف
مجهول الحكم اصلا فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم المخالف هذا مع ان ما ذكرت في معنى الحديث يستلزم
استعمالا آخر للفظ في المعنيين لان قوله ع حتى تعلم الحرام منه بعينه فتدعه لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف

الموضوع المشتبه

من الادلة الشرعية الى مراد الشارع من هذا الحكم المشتبه وحتى يلزم من الخارج من البينة او غيرها الى مراده اذا اريد معرفة

فليتأمل والحاصل ان الرواية مع قطع النظر عن كلام ذلك ايضا ظاهر فيما ذكرنا وهو المعنى المتسابق منها الى الاذهان الخالية وتوضيحه

ما روي عن الص ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد

اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك

والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام لكن

في شمول العام لنفس الحكم تامل مع ان قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله ع والاشياء كلها

على هذا وتخصيص العام الثاني ليس باولى من تخصيص الاول ولفظ المتبادر من لفظ تشخص الموجود في الخارج وهو غالبا سبب شبهة

الموضوع وبالجملة فالظاهر من الرواية ان كل شيء له نوعان وصنفان حكم الشارع بحل احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فهو يعني مصداقه

لك حلال وانما لم يعلم بانه من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجب لك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه يعني

ان هذا العين حرام واعلم ان المتبادر الظاهر من ملاحظة المصداق والمفهوم والكلي والفرد في العرف والعادة

هو الكلي المعروف المعهود الطلاقه على الفرد في اصطلاح المخاطب لا كليا يمكن فرض من الاجناس البعيدة والافراد العرضية

وكذا المعتبر في الكلي الملحوظ في عنوان الحكم من الصفات الممكنة لو فعلى هذا لو حصل الشك في حرمة الميتة

فنقول ان الميتة ليس لها فرد حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى تعرف الحرام بعينه وان امكن ان يقال ان الميتة حيث

انه ماكول او الماكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى يعلم انه حرام اذ الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في مصطلح الشرع

وكما انه يحتمل احدهما اللحم والمذكى منه وكلامنا ليس على عنوان اللحم كما هو بعنوان في المشتري من السوق حتى يقال ان من

اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذلك الكلام ليس في الطيب والخبيث حتى يقال انه حلال حتى تعرف ايهما وكذا مثال لحم الخنزير

فان لحم الذباب ليس عنوانا للحكم حتى يجعل له فردان او افراد وكلامنا في معرفة لحم الخنزير من حيث انه لحم الخنزير

وهكذا فالمتبادر من قوله ع فهو لك حلال يعني المصداق الاولي المعهود المتعارف من عنوان الكلي الصادق

عليه واشتمله بما سلمه المص ره في الرواية واضحة بما ذكرنا يظهر الكلام في التتن والصوت المشتبه بالغناء

فان الكلي المتصور في التتن او جعل نفس المشتبه وسلمه بالطيب والخبيث فيصدق الخبيث عليه ولا يلزم حرمة

مطلق استعمال الخبيث ايضا فلم يتحد هذا الكلي بكلي فيبقى انه من جهة الجهالة بنفس الحكم الشرعي

ومقتضى

ومقتضى الادلة السابقة حله واما الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت هو الغناء وغير الغناء ولكن الاشتباه فيه من جهة

الحكم ايضا كما لا يخفى ثم بما ذكرنا ظهر لك ان الاصل في شبهة الموضوع ايضا اصالة البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين

ويظهر من ... ما في احتجاج القائل بوجوب التوقف ايضا بالآيات والاخبار اما الآيات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم

الى التهلكة واشباههما واما الاخبار فمنها ما رواه الكليني في الموثق عن هشام بن سالم عن ابي الحسن موسى ع قال في جملتها ما لكم والقياس انما هلك

من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به وان جائكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام

ابن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى

الله حقه وفي الموثق عن ابي بكير عن حمزة بن طيار انه عرض على ابي عبد الله ع بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت

ثم قال ابو عبد الله ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم

فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه اوضحها دلالة

واستدلوا ايضا بحديث التثليث المشهور بين الخاصة والعامة قال الص ع فيما رواه في خبر عمر بن حنظلة قال قال رسول الله حلال بين

وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان الاشياء منها

ما يجوز فعله لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليله الينا او للاجمال والاشتباه في الدليل

فمن ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات اي مما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي بجميعها ارتكب المحرمات او بعضها في ظاهر الاخبار المعصومة او للعلم العادي

بذلك والمراد بجار المسارعة انه لم يحمل الشبهات على العموم ومنعه من الاخبار الدالة على التوقف عند الشبهة والحجوب عن الدولة الاولية الحول بعمومها

ايضا نلتزم حكم ما لا نعلم حكمه بالخصوص والذي نحكم به هو حكم ما نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو بالخصوص

لا الحكم على الانص فيه الا بعلمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها

التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا ان من يتتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم ع من ذلك المنع عن العمل بالقياس

ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع الى مظانها من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب

القضاء ولا ريب ان القياس غاية حكم فيها الاحكام الكلية وثانيا ان المعارض بما دل على اصل البراءة اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب

والسنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر فهي اولى بالتقييد والتأويل فحاصل البحث انكم تقولون ان

حكم المشتبه وحكم ما لا نعلم حكمه بالخصوص هو التوقف بمقتضى هذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة البراءة لتلك الاخبار فالادلة ادلتنا اقوى فنطرح ادلتكم

تلك الا
ان دلالة

او تورد غاية الامر تساوي الطرفين فيرجع الى ما تعارض فيه النصان فيجي المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البراءة ايضا وبالسنا
ضبار على الوجوب ثم بان الظاهر من كلها دون ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية وفي الاعتضار بالعقوبة باستحباب الاحتياط والترك
الحي مر والمتوقف في الفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكر على من لاحظها اذ في ملاحظتها فانها ناطقة بانها من قبيل الوعظ والتي
والترغيب في الخير والورع عما فيه بصير موجبا للوقوع في الحرام لا النهي التحريمي الصريح في كل ما ... ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة
لاشتمالها من الامر الاستحبابي بخلاف ما لو حمل على ظواهرها بما ذكر تم ان حمل الاخبار لاصالة البراءة على خلاف ظاهرها ... حملها اما على شبهة الموضوع
ما يحتمل الوجوب لما لا يحتمل الحرمة بل يكون ... بان يخصصها ... ايها ... كتب ... الجهالة ... المحيط للحرام وحكاية
في العرصة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الاتية في حكم الاحتياط وكلام حملها على التخيير لاختلاف العامة في المسئلة وخاصة ... فذلك
يمكن في جرح على الائمة كما يستفاد من بعضها والى اصحابهم وكتب اخبارهم وفي ... ان يحيط العمل باصل البراءة المحض ... عن الدليل
كما يجي وساسا على ... بان ذلك حكم بالاحتياط قبل الاطلاع باصل ... واما ... الشبهات ... لا يرد على
الشبهة مظنة الوقوع في الحرام الواقعي ... بالخاصية كالسم المجهول ... جميع الشبهات ... على فرض ... ذلك
اغاية على الحرمة اذا اشتبه جميع الشبهات وهو ... بل ... في الشبهة ... عليه اجتنابها ولا يفيد ذلك ... كما
من ... في الوقوع ... الكفار ... الوقوع ... والحاصل ان مطلق ... المحضة والعقاب
ضرورية ... ما لا نص فيه ... واما ثانيا ... ما لا نص فيه ... الادلة المتقدمة ... غاية الامر ... شبهة
الحكم بالحصر ... من حيث العموم وانه ... ما لا يعلم ... سيما فيما هي ... الحصر ... العقل ... المضرة
فيها مضرة ... الاعتماد على ... الكاس ... استحباب الاجتناب
نعم فيه جهة ... بالخصوص ... الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فلكل جهة ... يستحب الاجتناب
من جهة الخصوصية ... عموم الادلة فيما لا يعلم واما ثانيا ... على هذه ... الموضوع المشتبه
والعقوبة ... لغير المنصوص ... الحديث ... الطاس ... من الاشياء ... وجود الحلال ...
بالعرض الرواية في موضوع الحكم الشرعي ... من الادلة المبيحة لما لا نص فيه على شبهة موضوع الحكم ... الحكم
نزى ... وهذه الرواية ... علينا ... على الحرمة على الاستحباب كما هو ظ
ايضا لكون بما ذكرنا من الادلة اقوى ... عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث ... فيها

امر بين رشده

من جملة وجوه الترجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه ثم قال انما الامور ثلثة
امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ثم رسوله قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين ... ما ذكرنا وهذا يدل على
ترك الشبهات فان تعليل الامام ع ... رده الى الله ورسوله ... ترك الشبهة ... استدلال ... فهذا المقام ... الحكمة
عن اتباع الامر المشكل ... منع رسول الله ص عن الشبهات انما كان ... الوقوع في الحرام ... الجهالة ... بحق المجمع عليه و
الحجر ... بالمنع ... فكان ... ولو لم يعم ... وجوب العمل بالمرجحات
المذكورة ... العمل عليها ... مستحبا ... الشبهات ... الشاذ ... فيما
فهو ايضا ... الاخبار ... الاحتمال ... استدلال ... الامام ع
واما خامسا فلان الظاهر من ... لا عقاب على الشبهات منها ما رواه علي ... في كتاب ... ما نقل عنه ...
قال في جملة ... حلالها حساب ... الشبهات عتاب ... فانزل الدنيا بمنزلة الميتة ... كنت ...
فيها وانه كان ... من الحرام ... فانما ... هذا الكلام فيما لا نص فيه واما الكلام فيما تعارض فيه النصان
فالمختار فيه ايضا اصالة البراءة ... والتخيير في العمل ... ويجي الكلام فيه في باب التراجيح ... اما الشبهة في
الحكم فقد عرفت حاصلها في الجملة ... اصالة البراءة فيهما ... الاخبار ... الاصحاب
في ذلك وحملوا الادلة الدالة على اصل البراءة التي ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع واختار التثليث وما دل على
على شبهة نفس الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في الاصل في
الموضوع الاباحة لكن يستحب اجتنابها ويظهر من الاخبار ... في الحلال ... حديث التثليث و...
الا ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه ... الادلة على هذا المطلب في غاية الكثرة منها الروايات المتقدمة فيما
منها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها ... الاخبار المستفيضة الدالة على ان كل شي فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام
بعينه ... بعضها ايضا ... في الموضوع ... على وجوه ... احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة ... العصب
على ما ... من المباحات كالحطب والحشيش ... احتمال ... والثاني ... الحلال بالحرام ...
لا يتميز ... الخط ... والثالث ... الموضوع ... التي بعضها حرام ...
ابتداء ... المردد فيها محصورة معدودة ... الاحاطة بها ... ان يكون

مردد اين من غير محصور عادة بمعنى تعسر الاحاطة او تعذرها ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما انه لا خلاف في حلية غير القسم الاول من

القسم الثالث واما هو فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابه فقالوا يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها

واستدل عليه بان الحكم بحلية الجميع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام عينا قطعا وطهارة ما هو نجس كذلك لانا نتيقن بان احد المشتبهين والتحريمي

كذلك والدرهمين المشتبه احدهما غصبا وان حكمنا بان احدهما نجس او حرام فهو ترجيح من غير مرجح كما عن ابن الجنيد بهما تكليفان

يجب اجتنابهما ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور بان ارتكاب جميع المحتملات

ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لعدم وقوع استعمال المحصور

الجميع المحصور من كل مكلف بعلم نفسه وان فرض وليس حصول ذلك كواحد من البلد في السنين المتطاولة وبان الشبهة المحصورة ليست داخلة فيما لا نعلم فيه حتى

فيشمله ادلة الاصل لان حرمة احدها ونجاسته بعينه يقينية فيجب اجتنابها يقينا لعموم واطيعوا الله ورسوله وغيره اقول الاقوى

فيه بطلان اصل الدليل الاول بمعنى نمنع عدم جواز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونمنع لزوم الحكم بحلية المجموع بل غاية ما يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي

اليقيني ولا الحكم بحلية احدهما بعينه او حرمته ليلزم الحكم بل نقول بحلية الاستعمال الى ان يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام من باب لا بمعنى

الحكم بانه حلال واقعي حتى يلزم الحكم بل بمعنى التخيير في استعمال اي منهما اراد من حيث انه مجهول الحكم من اعلام الترجيح ونحن نقول بوجوب ابقاء

ما هو مساوي للحرام الواقعي او زيد عنه فان قلت اذا جعلت التخيير علم العلم بارتكاب الحرام الواقعي فلم لا نقول بحرمة ارتكاب الجميع على

التعيين لعدم حصول العلم في كل شيء من الاستعمالات الذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة ثبت

او لا نقول به اذ لا دليل عقلا ولا شرعا يدل على الحرمة الفعلا والاجماع على بطلان القول به موجود كما سنشير اليه وثانيا نقول لو كان

ارتكاب الحرام الواقعي المتيقن حراما فيحصل اليقين بارتكاب الحرام لا يطرحه ونحو خروج من هذه الجهة فارتكاب الفرد الاخير الذي يجب

العلم بارتكاب الحرام الواقعي عنده يحصل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين نعم يثبت اشتغال الذمة على الفرض حصول

النجاسة حال استعمال الجميع ويترتب عليها اثرها وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فتنبيها له وكيف كان ذلك دليل على حرمة ارتكاب ما به يحصل العلم

بحرام لعموم الادلة المتقدمة المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس واجب ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة

ما لم يعلم حرمته ونجاسته ما لم يعلم نجاسته بنا ذلك ان اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف

وان كان المحكم الباعث للحكم كامنا في ذات الاعيان فالاعيان وان اتصفت بذواتها من جهة ملك الحكم بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد

بالعلم والجهل ولكن اتصافها بهما من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه

يرد على ذلك النقض بغير الحرام المحصور فان الحرام والنجس فيها ايضا يقيني فيقتضي التمسك بلزوم العسر والحرج الحكم

لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع اثارهما سيما بحيث يحتمل قاعدة كلية مبنية على الحكم لمطرد الا ان مقتضى ذلك الحكم

بطهارة صحاري وسبيع الفضاء الذي يتنجس بعضه ولم يعلم محلها الموجب لانها بالوطئ فيه ويحتاج الى سترها ولمنها ولا حرج على من الترى

لا يتمها ولا يحتاج اليها الا اجتنابا عنها وليس تطهير عضو منه اذا التصقت بها شيء رطب عسرا وحرجا كما لا يخفى وقد يكون اجتناب الحكم

التي احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج الى لبس احدهما في السفر ايام الشتاء ووقع المطهر فانه كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة

بالطهارة فالحكم هنا بالطهارة وكذا الكلام في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب النجس فان الاضطرار والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة فرقا

واما ما يتمسك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فلذلك تاسيس الحكم ودفع لا رفع الحكم الثابت وبينهما في

واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة موجودة والخاص انما يعارض العام لو خلا وحده فالاخبار الواردة بظ

الحديد لا تقاوم تلك الادلة التي احدها نفي العسر والحرج والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث استقل بالدلالة

يوجب دوران الحكم مدار رفعهما سيما والاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على الكل مثلا لا يوجب ذلك في رفع جميع اثاره

فاذا اضطر الى سرقة مال الغير لرفع الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوض

سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام

والنجس دون غيره ففيه انه لو كان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال او اراده

لم يرد استعمالها جميعا وما ذكره من حكم واحد المبتلى في الثوب المشترك يجري في المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين بعض

واما ان الشبهة المحصورة ليست داخلة فيما لا نعلم الخ فيعلم جوابه مما مر لان كون حرمة احدها يقينية او نجاسته بعينه بمعنى

اتصافه في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة مضافا الى المكلف فلم يثبت العلم بما

التكليف حتى يجب الاجتناب بل بعد مع ان الاخبار المستفيضة وردت في جواز الشراء من العامل والسارق ففي صحيحة الحذاء عن ابي عبيدة

عن ابي جعفر ع قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي قال قلت

عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة وغيرها لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معوية ابن وهب

لابي عبد الله ع اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتري منه وصحيحة ابي بصير قال سألت احدهما ع عن شراء السرقة

والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك

ومن نقله يحيى بن اسحق عن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها فلا حاجة الى ذكرها

عليه بغيرها ما ورد من حلية ما يختلط بالحرام باخراج الخمس وهذا موافق للاصل الذي قررناه والاخبار الظاهرة الدالة

عدم المؤاخذة بدون العلم والمقيدة للاطلاقات والمخصصة حتى يرد فيه وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام

فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب

وفرع على [illegible] الظالم والشراء من العامل والسارق بسبب تلك الاخبار ليس باولى من العكس في قاعدة اصل البراءة الثابتة

بالادلة العقلية والنقلية يقتضي الحل فرجحانها على مقتضاها في الاواني المشتبهة والوطئ في المشتبهة بالاجنبية كان اجماعيا

وهو غير معلوم والقصاص في المشتبه بمحترم الدم رجوعها بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل مع انك عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب

بمنع الوجوب ثم ان ههنا قولا اخر وهو ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد في [illegible]

بعض الاخبار مثل ما رواه الشيخ الجليل ابو علي بن شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا عن اخيه ابي الحسن الثالث ع

حيث سأله يحيى بن اكثم عن مسائل فسئل عنها اخاه فاجابه وكان من جملة تلك المسائل انه سئله عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى

الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجابه ع

ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر

ثم يفرق النصف الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر

الغنم والجواب عن العموم بان في القرعة انه لا اشكال فيما لا خفى فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الرواية انه يحمل على الاستحباب

لعدم مقاومتها للعمومات والخصوصات المتقدمة او يحمل على الخصوص في هذه المادة كما يعمل في الاجتناب في الاواني المشتبهة

بالدليل الخاص ثم ان المجلسي في الاربعين بعد هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه بالقرعة

اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة

وقيل يجوز التصرف فيه جميعا الا الاخير فان حصل التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطئ بالحرام وامثالها وقيل يحل الجميع

لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا

ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر الموارد والاحوط الاجتناب

في غير المحصور وتفصيل الكلام فيه في مقام اخر انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم اسند الى الاخباريين اقوالا اربعة فيما

لا نص فيه

لا نص فيه التوقف بمعنى الشبهة والحرمة ظاهرا والحرمة واقعا ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان هذه المذاهب

احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام واما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فمنهم مثل المجتهدين انتهى ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الى

الاخبار الدالة على ترك الشبهات واخبار التثليث على حكم الشبهة على الحكم وان كان حلالا في الواقع بتقريب انها حكم الله تعالى حيث

انها بجهالة من حيث هي [illegible] القائل بها واقعا نظر الى ظاهر الحكم فانه يفيد الحرمة واقعا ولا يخفى ضعفهما بعد ما عرفت واما التوقف والاحتياط

[illegible] بعض المتأخرين [illegible] التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم اخرى من الاحكام الخمسة والاحتياط

ان يطلب الامر المحتمل للوجوب وحكم اخرى عن التحريم كما هو ظاهر [illegible] التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى

اقول المراد بالتوقف السكوت عن الفتوى في الواقعة لما صدر عنهم الاذعان بالمطلوبية والمحظورية المنصوص فيه الحاصل الاذعان بالجهل

فاما الحكم باصالة البراءة والرخصة ويلزم الاحتياط فالقول بالتوقف لا ينفك عن [illegible] قول المجتهدين فيما يجعلها على التوقف

في الواقعة من حيث الخصوص كما اشار اليه سابقا وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف المنع عن العمل بالشيء [illegible] المنع عن تكليف تحصيل الحكم

بالواقعة من جهة القياس [illegible] وهو لا ينافي الحكم باصالة البراءة من جهة انها مجهولة الحكم بالعموم مما من الادلة [illegible] واما على قول الاخبارية

[illegible] على ذلك [illegible] الحكم العلم من حيث الجهالة هو الاحتياط اذ لا [illegible] بالاحتياط هو الاخذ بالاحتمال [illegible]

كان فعلا او تركا كما هو المتبادر من العرف والشرع بل الظاهر من اهل اللغة وتخصيصها بما احتمل الوجوب وغيره لا وجه له فالظاهر ان كلا من

الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبراءة الاصلية عموما [illegible] القائل بالتوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرنا ان الفاضل المحدث الحر العاملي

قال في الوسائل باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم ثم ذكر في الباب اخبار التوقف والاحتياط

[illegible] واضح الدلالة على ما قلنا في نقول المجتهدين [illegible] الموجوب للاحتياط كلاهما [illegible] عن الحكم الخاص بالواقعة [illegible] الحكم العام

الاصلية [illegible] الاخبار [illegible] الاحتياط [illegible]

بما [illegible] او يكون [illegible] الحكم الخاص [illegible] والحاصل ان [illegible] التوقف [illegible] الاحتياط [illegible]

[illegible] والاخبار الدالة على التوقف [illegible] مطلب المحتاج [illegible] التوقف عن الحكم الخاص [illegible] الحكم باصالة البراءة [illegible] وجوب الاحتياط [illegible]

[illegible] الاحتياط [illegible] تضاعيفه [illegible] وصل [illegible]

بالاحتياط [illegible]

[illegible] القائلون بالاحتياط [illegible]

لم يتعارض فيه النقصان لعدم طروّ نقص فيه البتة كالشك في مدخليته شيء في العبادة وعدمها مثل نفي الحركات
والادخال القبيحة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة والشك في مدخلية تركها فيها فيعول بنفيها الاصل عدم مدخليته
وذلك في العبادة والاصل براءة الذمة عن التكليف به فيها اذ لم يثبت اوله وجوب الصلوة الا في المقدار من
الاجزاء والشرايط فان التكليف ليس الا بتحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت اشتغال الذمة بتحصيل الزيادة وذلك القول
بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي وفي وجوب الاحتياط في اول الامر كلام سخيف وخيال ركيك لا يذهب اليه الاوهام
المستقيمة كما حققناه سابقا في مباحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي حجة
واشكال في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة الدليل غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من جهة
قرائة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة هي الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل
القطع في جميعها كما اشرنا اليه وما يحصل فيه قطعي فليس جميعه قطعيا فالقول باشتغال الذمة بماهية العبادة ووجوب
الاحتياط في اجزائها المشكوكة غير نفس ضعيف جدا فضلا عما ثبت فيه من جهة تعارض النصوص نعم القول
بان اشتغال الذمة اليقيني يوجب تحصيل القطع بالبراءة يقع فيما لو ثبت في حصول الماهية الثابتة في الذمة بالامر المعروف

يقيني
يقين الاصل الاحتياط والبناء على الحديث ان نقول ما هو خبر واحد لا يعمل عليه بمجرد امثال الاصول سلمنا ولكن لزوم المكلف بالانفعل مظنة الترجيح
مستفهم بريد بالنص عليها ينحط عن حقيقة وجوب الخبر ولكن لا عن لنا في نقد البراءة الاصلية بعدم الدلالة الناقلة فجبر نادا لم يعتبر
عن الادلة في عدم الزيادة كان العمل بالاصل على وجه لا يتم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه واشتغالها باحد الامرين تعين
الاجماع عليه
قضايا الحكم بنجاسة المستأنى واختلفنا فيما يرتفع فيجب ان يرتفع بما حصل الاتفاق عليه الطهارة ليزول ما اجمعنا
اجمعنا على الحكم بالطهارة انتهى اقول فقد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع
فيما يتعارض فيه النصان في محله فالقول بوجوب الاحتياط في الجميع ضعيف الى بيانه ولعل القائل مختص بالاخباريين
ما يظهر من بعض المجتهدين في بعض ما يرد عليه وجوبا كالسيد وغيره فهو في غير ما لا نص فيه بل هو ثبت الاستفادة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ
فلاحظ الانتصار ومسائل الناصريات ورسائله كما ان ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد في كثير من كلامه وما التفصيل يحتاج الى كلام فيه
المعنى الى حصول استفادة الامر فالحق ان لا ريب الاقوى بل المعتبر ان مع اشتغال الذمة بشيء لا بد من حصول اليقين بفراغها
للاستصحاب وقولهم لا ينقض اليقين الا بيقين مثله والمراد بالاشتغال اشتغال العلوم بكلها والى فرع والمراد لا بد من حصول
ثم لا ريب فاذا اعلمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا ريب في اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي
الصلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر خاصة فان على الفاظ ولو كانت اسامي للامور النفس الامرية لكن التكليف لم يثبت الا بما
امكننا معرفته
امكننا معرفته من حيث نفي جعل الالفاظ الشارعية بعد ما ثبت اللفظ بحسب تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك الاجماع الا بما امكننا
فافهم
سيما وظنا الاستحالة التكليف بالمحال بعضها وعدم العقل والحرج المنفي والكلام في الاخبار طريقة كما انه هو طريقة العرف
بل
يكتفي بظن تمام المطلوب في الجملة لانه لا يتفحص عن المخاطب بظهور فهم المراد فيفهم النفس الامر او شيئا آخر فانه مما لا يكون غالبا
يؤدي الى التم اذ ما من الكلام في تفهيمه يطرقه ما يكون فيه خلاف المقصود مع انهم كثيرا ما يردون المخاطبين غلطهم واشتباههم فيما هو مرادهم نعم لو لم
بما بينه
يفهم كثيرا الى حد يعلم يكون فيهم كذا مع ذكره يكشف لهم عن ظاهره فهم المراد والظن به حيث علم بعلم الخطاب في جهة التكليف الا ان تكليفهم
بهم
لهم ذلك بعدم انه هو الصلوة شيء فعله عن الصلوة كان يتوقف اصلا اذ مكلفهم معرفة انه هو الصلوة ولم يظهر في الخطاب المنسوب الى ظلمهم كان مما
فيما الا
خطابا بما هو في نفس علم المخاطب عن نفس الامر حتى يقع الاشتراك بين معهم في ذلك الاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي
ولم
يعلم مدخليته في العبادة في جانب العدم لاصل العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيره ولا الظن بعدما ذكرنا الادلة متعارضة في وجوب السورة في الصلوة
واما فيما
يحصل لنا من جهة ان الظن الاجتهادي فيه التخيير عقلا ونقلا لا ريب علينا في خصوص جهة الدليل والعمل الا بالظن الاجتهادي وهو عدم الوجوب
من حيث

ولد ابن حسين [illegible] لله سنه [illegible] عيد [illegible] ١٣٤

ولو اوصى بعتق مماليكه دخل فيه المشترك منفردا او مع غيره بعضه بناء على صدق اسم المملوك
على الكل والبعض وان كان الغالب منه شيء ففي هذا الفرض وعموم الجمع نظر ان الماهي فيما يعتد
عليه مفرده لكن ليس محل البحث هنا من هذه الجهة اذ يمكن فرضه بحيث يتناول ذلك ولو بالقرينة
الا ان الكلام في انه اذا فعل ذلك اعتق نصيبه حسب كما هو المعروف بين الاصحاب بل في ظاهر بعضهم
الاجماع عليه اما لعدم السراية ولان العتق انما حصل بعد الموت والمال بعده لغيره كما تقدم عليه
او كما قيل والقائل الشيخ في نهايته وتبعه الفاضل في المختلف من انه يقوم عليه حصص شركائه ان احتمل
ثلثه ذلك والا اعتق منهم من يحتمله الثلث خاصة وبه رواية تضمنها خبر احمد بن زياد الواقفي
الذي هو غير نقي في غير مذهبه ايضا كما في المسالك لكن في الفقيه رواية عن البزنطي عن احمد بن زياد
المزبور وهو من اصحاب الاجماع بل قيل انه لا يروي الا عن ثقة قال سألت ابا الحسن عن رجل تحضره
الوفاة وله مماليك لخاصة نفسه وله مماليك في شركة رجل اخر فيوصي في وصيته مماليكي احرار ما حال مماليكه
الذين في الشركة فقال يقومون عليه ان كان ماله يحتمل ثم هم احرار الا انه مع عدم جمعه لشرائط الحجية بل في
المسالك وان اعتمد المصنف عليه بل فيما حضرنا من نسخ الفقيه بدلا مماليكي الذين في الشركة يحتمل
على غير [illegible] ويراد بالتقويم فيه بالنسبة الى الثلث محتمل وظاهره التخيير الذي يطلق على نحو
انه وصية اذا كان في مرض الموت [illegible] العتق مع احتمال انه في محصور الشرط او محمول على الوصية
لكن فرض المسألة بقطع [illegible] بعد موته فان الدية لحقوق الوارث وانه قد اوصى بانه على [illegible]
له فانه يصح ويصرف في مصالحه فانه قد يقال بالسراية بلحاظ كون المعتق له ما حصل الشرط على نحو
اذا لم يوص فانه لا ثلث له حتى يكون له مال بوجه بسبب السراية ودعوى كون الوصية الحاصلة التي هي
السبب وقعت في حال الحيوة وله مال يدفعها ان السبب العتق لا الوصية والفرض وقوعه في حال لا مال
له فيه فلا يترتب عليه بسبب الذي هو السراية فورة تعلق ادلة عن السبب الا مع حصول الشرط كما هو
واضح ولو اوصى بشيء واحد لاثنين على وجه لا ترتيب بينهما بان كان بلفظ واحد كان اوقال
لعمرو بانه اوقال لزيد وعمرو الدار الفلانية لهما وكل واحد نصفها وكذا لو قال لهما الدار لزيد
الفلاني منها والباقي لعمرو لان تفصيله وقع بيانا للاجمال ولو قال اوصى بهما دفعة لو تقدم على التفصيل
كان وصيتين وعلى كل حال فاذا اوصى لهما بوصية واحدة على التخصيص والاشاعة وهو المعتق [illegible]